Carlos Marx
Federico Engels

# LA SAGRADA FAMILIA

## O CRÍTICA DE LA CRÍTICA CRÍTICA

Prólogo de Franz Mehring

EDITORIAL CLARIDAD

BIBLIOTECA DE CULTURA SOCIALISTA

VOLUMEN 16



EDITORIAL CLARIDAD, S. A.
DIRECCIÓN GENERAL: ANTONIO ZAMORA
OFICINAS: SAN JOSÉ 1621/45. -- BUENOS AIRES

Carlos Marx y Federico Engels

# LA SAGRADA FAMILIA

## O CRITICA DE LA CRITICA CRITICA

Contra Bruno Bauer y Consortes

PROLOGO DE FRANZ MEHRING




BUENOS AIRES

Versión castellana por
CARLOS LIACHO

*Primera edición setiembre de 1938*

*Segunda edición, abril de 1971*





# INDICE

LA CRITICA MORALIZANTE O LA MORAL CRITICA

# PROLOGO A LA SAGRADA FAMILIA

El primer trabajo que Marx y Engels realizaron juntos para resolver sus dudas filosóficas, adquirió la forma de una polémica contra la *Literaturzeitung* (Gaceta Literaria), que Bruno Bauer y sus hermanos Edgar y Egbert editaban en Charlottenburg, desde diciembre de 1843.

En este periódico, los "libres" de Berlín trataban de fundamentar su ideario, o lo que ellos llamaban su ideario. Bruno Bauer fue invitado por Froebel a colaborar en los "Anales franco-alemanes" (*Deutsche-Franzosische Jahrbücher*), pero después de muchas cavilaciones, se abstuvo; al tomar esta decisión no se limitaba a ser fiel a su propia conciencia filosófica: también se debía a que Marx y Ruge habían herido sensiblemente a su conciencia personal. Sus mordaces alusiones a la *Rheinische Zeitung* (Gaceta del Rhin), de "santa memoria", a los "radicales" y a los "listos del año 1842", etc., tenían un fondo justo, a pesar de todo. La rapidez y la facilidad con que la reacción romántica destruyó los *Anales alemanes* y la *Gaceta del Rhin*, en cuanto estos órganos dejaron la filosofía para pasarse a la política, y la absoluta indiferencia con que la "masa" contempló este "ametrallamiento" del "espíritu", arraigaron en Bauer la convicción que por este camino no se iba a ninguna parte. Para él, la salvación estaba en retornar a la filosofía pura, a la teoría pura, a la crítica pura; y, efectivamente, nada ni nadie se opondría a este plan de levantar un gobierno omnipotente del mundo en la esfera de las nubes ideológicas.

El programa de la *Literaturzeitung*, en lo que tenía de concreto, está expresado en estas palabras de Bruno Bauer: "Hasta aquí, todas las grandes acciones de la historia fracasaron desde el primer momento y pasaron sin dejar detrás ninguna huella profunda, por el interés y por el entusiasmo que la masa ponía en ellas; otras veces, acabaron de un modo lamentable porque la idea que albergaban era tal, que por fuerza tenían que contentarse con una reflexión superficial, no pudiendo, por lo tanto, concebirse sin el aplauso de la masa". El abismo entre el "espíritu" y la "masa" era el constante *leitmotiv* que aparecía en la labor de este periódico. Para la *Literaturzeitung*, según sus propias palabras, el espíritu sólo tenía un enemigo, que ya conocía: las ilusiones y la superficialidad de la masa.

Por lo tanto, no hay que extrañarse que el periódico de Bauer, con esta ideología, juzgue despectivamente todos los movimientos de "masa" de la época, el cristianismo y el judaísmo, el pauperismo y el socialismo, la revolución francesa y la industria inglesa. La semblanza que Engels trazó de esta publicación es casi cortés: "Es y seguirá siendo —escribía retratando al periódico— una anciana, la *filosofía de* Hegel *viuda y marchita,* que cubre de adornos y afeites su cuerpo reseco, reducido a la abstracción más repelente, y que con amorosas miradas busca un pretendiente por toda Alemania". En *realidad, lo que hacía era llevar al absurdo la filosofía hegeliana.* Hegel, que hacía cobrar conciencia al espíritu absoluto únicamente en el filósofo *a posteriori* como espíritu universal y creador, venía a decir, en el fondo, que este espíritu absoluto hacía de la historia un reflejo proyectado en la imaginación, y se precavía cuidadosamente contra el equívoco de considerar como espíritu absoluto al propio individuo filosófico. Los Bauer y sus secuaces se tenían por encarnación personal de la crítica, del espíritu absoluto, que obraba en ellos y gracias a ellos, en oposición consciente al resto de la humanidad: la virtud del espíritu universal. Por fuerza, esta nubecilla tenía que disiparse rápidamente, aún en la atmósfera filosófica de Alemania. La *Allgemeine Literaturzeitung* no halló gran acogida, ni siquiera en el sector de los "libres"; no colaboraban en ella ni Koppen, muy retraído por lo demás; ni Stirner, quien, lejos de ayudarla, conspiraba contra ella; tampoco se consiguió la colaboración de Meyen ni de Rutemberg, y los Bauer tuvieron que conformarse, salvo la excepción única de Faucher, con firmas de segundo y tercer orden, como la de un tal Jungnitz y la pseudónima de Sziliga, perteneciente a un oficial prusiano llamado von Zychlinsky, muerto en el año 1900, siendo general de infantería. Sin dejar huellas, toda esta fantasmagoría se vino a tierra antes de pasar un año. El periódico de Bauer no sólo estaba muerto, sino que había caído en el más completo olvido, cuando Marx y Engels salieron a la palestra de la publicidad para darle batalla.

Este hecho no favoreció gran cosa a su primera obra de colaboración, aquella "crítica de la crítica crítica", como hubieran de bautizarla en un principio, cambiándole luego el título por el de *La Sagrada Familia,* a propuesta del editor. Los adversarios se burlaban inmediatamente de ellos, diciendo que venían a matar lo que estaba ya muerto y enterrado, y también Engels, al recibir el libro ya impreso, opinaba que estaba muy bien, pero que era excesi-

vamente voluminoso; que el soberano desprecio con que en él se trataba a la crítica crítica contrastaba visiblemente con los veintidós pliegos del volumen, y que la mayoría de sus páginas serían incomprensibles para el público y no interesarían, en general. Todos estos reparos son ahora, naturalmente, mucho más fundados que en el momento de editarse el libro; en cambio, éste tiene hoy, con el tiempo transcurrido, un encanto que difícilmente podía percibirse en el momento de su publicación o que por lo menos no podía percibirse al modo de hoy. Después de censurar todas las sutilezas escolásticas, los retorcimientos de palabras e incluso los retorcimientos monstruosos del pensamiento de la obra, un crítico moderno afirma que en ella se encuentran algunas de las más bellas revelaciones del genio, que él pone, por la maestría de la forma, por la concisión apretada y broncínea del lenguaje, entre las páginas más maravillosas que jamás salieron de la pluma de Marx.

En estas partes de la obra, Marx se nos revela como maestro de aquella crítica productiva que sustituye la figuración ideológica por el hecho positivo, que crea destruyendo y construye derribando. A los tópicos críticos de Bruno Bauer contra el materialismo francés y la revolución francesa, Marx opone unos esbozos brillantísimos de estas manifestaciones históricas. Saliendo al paso de las charlatanerías de Bruno Bauer acerca del divorcio entre el "espíritu" y la "masa", "la idea" y el "interés", Marx contesta fríamente: "La idea ha quedado en ridículo siempre que se ha querido separar del interés". "Todo interés de masa históricamente triunfante —continúa Marx— ha sabido siempre, al pisar la escena del mundo en forma de idea o de representación, trascender de sus verdaderos límites para confundirse con el interés humano general. Esta ilusión forma lo que Fourier llama el tono de cada época histórica. El interés de la burguesía en la revolución de 1789, lejos de "fracasar", lo "conquistó" todo y alcanzó el "triunfo más completo", pese a lo mucho que desde entonces se ha disipado el "pathos" y a lo que se han marchitado las flores "entusiastas" con que este interés enguirnaldó su cuna. Tan potente era, que arrolló victoriosamente la pluma de un Marat, la guillotina de los terroristas, la espada de Napoleón y el crucifijo y la sangre azul de los Borbones". "En 1830 —prosigue— la burguesía realizó sus deseos de 1789, si bien con una diferencia: estando terminada su formación política, la burguesía liberal no vio ya en el Estado representativo y constitucional el ideal del Estado, y no creyó ya —realizándolo— perseguir la salvación del

mundo y de sus objetivos generales y humanos; por el contrario, había reconocido en él la expresión oficial de su poder exclusivo y el reconocimiento político de su interés particular. La revolución no había fracasado más que para aquella masa que no abrigaba, bajo la idea política, la idea de su interés real, cuyo verdadero principio de vida no coincidía, por lo tanto, con el principio de vida de la revolución, cuyas condiciones reales de emancipación diferían substancialmente de las condiciones bajo las cuales querían emanciparse la burguesía y la sociedad en general".

A la afirmación de Bruno Bauer de que el Estado mantenía en cohesión a los átomos de la sociedad burguesa, Marx replicaba que lo que los mantenían unidos era el ser átomos solamente en la imaginación, en el cielo irreal en que se proyectaban, pero siendo en la realidad algo radicalmente distinto de los átomos; no egoístas divinos sino hombres egoístas. "Sólo la superstición política se imagina hoy que la vida social necesita del Estado para mantenerse en cohesión, cuando en realidad es el Estado el que debe su cohesión a la vida social". Y recogiendo las manifestaciones despectivas de Bruno Bauer con respecto a la importancia de la industria y la naturaleza para la ciencia histórica, Marx le pregunta si es que la "crítica crítica" creía poder siquiera plantear el conocimiento de la realidad histórica dejando al margen del movimiento histórico la actitud teórico-práctica del hombre ante la naturaleza, ante las ciencias naturales y la industria. "Del mismo modo que separan el pensar de los sentidos, el alma del cuerpo, separan la historia de las ciencias naturales y de la industria, para ir a buscar la cuna de la historia, no a la tosca producción natural de la tierra, sino al reino vaporoso de las nubes, al cielo".

La defensa que Marx hace de la Revolución Francesa frente a la "crítica crítica", la asume Engels en lo tocante a la industria inglesa. Para ello tenía que habérselas con el joven Faucher, el único de los colaboradores del periódico de Bauer que daba un poco de importancia a la realidad terrena; y es divertido ver con qué justeza analizaba entonces aquella ley capitalista del salario que, veinte años más tarde, al aparecer en escena Lassalle, había de repudiar como un producto satánico, calificándola de "podrida ley ricardiana". A pesar de las muchas fallas graves que Engels hubo de descubrirle —Faucher ignoraba, por ejemplo, en el año 1844, que en 1824 habían sido derogadas las prohibiciones inglesas contra la libertad de coalición—, tampoco dejaba de incurrir en ciertos excesos escolás-

ticos, y hasta caía en un error substancial, si bien era muy distinto al de Faucher. Este se burlaba de la ley sobre la jornada de diez horas de lord Ashley, calificándola de "medida de ambiente", que no clavaba el hacha en ninguna de las raíces del árbol; Engels la tenía, con "toda la poderosa masa de Inglaterra", por la expresión, muy moderada por cierto, de un principio absolutamente radical, puesto que no sólo ponía, sino que clavaba muy hondo el hacha en la raíz del comercio exterior, lo que equivalía a clavarla en la raíz del sistema fabril. Engels, y con él Marx, veía por entonces en el *bill* de lord Ashley la tentativa de poner a la gran industria una traba reaccionaria, que la sociedad capitalista se encargaría de hacer saltar cuantas veces tropezase con ella.

Engels y Marx no se habían despojado aún completamente de su pasado filosófico; ya en las primeras líneas del prólogo les vemos oponer el "humanismo real" de Feuerbach al idealismo especulativo de Bruno Bauer. Reconocen sin reservas las geniales doctrinas de Feuerbach y su gran mérito al esbozar magistralmente los rasgos capitales de la crítica de toda metafísica, poniendo al hombre en el sitio que ocupaba el viejo fárrago, sin excluir la infinita conciencia de sí mismo. Pero se les veía dejar atrás, una y otra vez, el humanismo de Feuerbach para avanzar hacia el socialismo, para pasar del hombre abstracto al hombre histórico; y es maravillosa la agudeza perceptiva con que saben orientarse entre el caótico oleaje del socialismo. Ponen al desnudo el secreto de los devaneos socialistas en que se entretiene la burguesía satisfecha. Incluso la miseria humana, esa miseria infinita condenada a la mendicidad, le sirve a la aristocracia del dinero y de la cultura, de juguete para divertirse, de medio para satisfacer su amor propio, para cosquillear en su soberbia y su vanidad. No otra explicación tienen las interminables ligas de beneficencia de Alemania, las sociedades de beneficencia de Francia, los quijotismos filantrópicos de Inglaterra, los *conciertos, los bailes, las representaciones teatrales, las comidas para pobres* y hasta las suscripciones públicas a favor de los damnificados por catástrofes y accidentes.

Entre los grandes utopistas, es Fourier quien más aporta al acervo especulativo de la "Sagrada Familia". Pero Engels distingue ya entre Fourier y el fourierismo; y dice que aquel fourierismo aguado que predicaba la "democracia pacífica" no era más que la teoría social de una parte de la burguesía filantrópica. Tanto él como Marx hacen hincapié en lo que jamás habían sabido comprender ni los

grandes utopistas: en el desarrollo histórico y en el movimiento autónomo de la clase obrera. Replicando a Edgar Bauer, escribe Engels: "La crítica no crea nada, es el obrero quien lo crea todo, hasta el punto de avergonzar a toda la crítica, en lo referente a sus frutos espirituales; de ello pueden dar testimonio los obreros ingleses y franceses". Y Marx demuestra que no existe tal divorcio irreductible entre el "espíritu" y la "masa", observando, entre otras cosas, que a la crítica comunista de los utopistas había respondido inmediatamente en el terreno práctico, el movimiento de la gran masa; había que conocer —decía—, el estudio, el afán de saber, la energía moral, el hambre insaciable de progreso de los obreros franceses e ingleses, para tener una idea de toda la nobleza humana de este movimiento.

Sentado esto, es fácil comprender, pues, que Marx no podía dejar pasar sin una calurosa repulsa aquella deplorable traducción y aquel comentario, todavía más deplorable, con que Edgar Bauer había calumniado a Proudhon desde las columnas de su periódico. Naturalmente es una argucia académica eso de que Marx, en *La Sagrada Familia*, glorificase al mismo Proudhon a quien, al cabo de dos años, había de criticar tan duramente. Marx limitábase a protestar de que el chismorreo de Edgar Bauer desfigurase las verdaderas ideas de Proudhon, ideas que él consideraba tan innovadoras en el terreno económico como las de Bruno Bauer en el terreno teológico. Lo cual no era obstáculo para que pusiese de relieve la limitación de uno y otro, cada cual en su campo.

Proudhon consideraba la propiedad como una contradicción lógica, desde el punto de vista de la Economía burguesa. Marx, en cambio, afirmaba: "La propiedad privada, como tal propiedad privada, como riqueza, se ve forzada a sostenerse a sí misma en pie, manteniendo con ello en pie a su antítesis, el proletariado. He aquí el lado positivo de la antítesis: la propiedad privada, que encuentra en sí misma su propia satisfacción. Por su parte, el proletariado, como tal proletariado, se ve obligado a superarse a sí mismo, superando con ello la antítesis que le condiciona y le hace ser lo que es. He aquí el lado negativo de la antítesis: su inestabilidad intrínseca, la propiedad privada corroída y corrosiva. De los dos términos de esta antítesis, el propietario privado es, por lo tanto, el partido conservador; el proletariado, el partido destructivo. De aquél arranca la acción encaminada a mantener la antítesis; de éste, la acción encaminada a destruirla. Es cierto que la propiedad privada se

impulsa a sí misma, en su dinámica económica, a su propia disolución, pero es por un proceso independiente de ella, inconsciente, ajeno a su voluntad, informado por la lógica de las cosas, pues ésta le lleva a engendrar el proletariado como tal proletariado, es decir, a la miseria consciente de su miseria física y espiritual, consciente de su degradación humana, con la cual supera ya su propia degradación. El proletariado no hace más que ejecutar la sentencia que la propiedad privada decreta contra sí misma al engendrar el proletariado, como ejecuta también la que el trabajo asalariado decreta contra sí mismo al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia. El proletariado, al triunfar, no se erige, ni mucho menos, en dueño y señor absoluto de la sociedad, pues si triunfa es a costa de destruirse a sí mismo y a su enemigo. Con su triunfo, el proletariado desaparece, como desaparece la antítesis que le condiciona, la propiedad privada."

Marx se defiende terminantemente de la objeción que se le hace de convertir a los proletarios en dioses, al asignarles esta misión histórica. "¡Todo lo contrario! El proletariado puede y debe necesariamente emanciparse a sí mismo, porque en él, en el proletariado culto, se ha consumado prácticamente la abstracción de toda humanidad, incluso de toda apariencia de humanidad, porque en las condiciones de vida del proletariado cobran su expresión más inhumana todas las condiciones de vida de la actual sociedad, porque el hombre, en su seno, se ha perdido a sí mismo, pero conquistando al mismo tiempo, no sólo la conciencia teórica de esa pérdida, sino también, directamente, por imperio de una necesidad absolutamente coercitiva, imposible de esquivar, el deber y la decisión —expresión práctica de la necesidad— de alzarse contra esa situación inhumana. Pero el proletariado no puede emanciparse sin superar sus propias condiciones de vida. Y no puede superar sus propias condiciones de vida, sin superar, al mismo tiempo, todas las condiciones inhumanas de vida de la sociedad que se cifran y compendian en su situación. No en vano tiene que pasar por la dura, pero forjadora escuela del trabajo. No se trata de saber qué es lo que tal o cual proletario, ni aun el proletariado en bloque, se proponga momentáneamente como meta. De lo que se trata es de saber qué es el proletariado y qué misión histórica se le impone por imperio de su propio ser; su meta y su acción histórica están visibles e irrevocablemente predeterminadas por la propia situación de su vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual." Y Marx insiste una y otra vez

en *afirmar que una gran parte del proletariado inglés y francés* tiene ya conciencia de su misión histórica y que labora incansablemente por llevar a esta conciencia la más completa claridad.

Junto a muchos pasajes verdes y lozanos de que mana rebosante la vida, *La Sagrada Familia* contiene también trechos resecos y agostados. Hay capítulos, principalmente los dos largos capítulos consagrados a analizar la increíble sabiduría del honorable señor Szeliga, que someten a dura prueba la paciencia del lector. Si queremos formarnos un juicio de esta obra, debemos tener presente que se trata, a todas luces, de una improvisación. Coincidiendo con los días en que Marx y Engels se conocieron personalmente, llegó a París el cuaderno octavo de la publicación de Bauer, en que éste, aunque de modo encubierto, no por ello menos mordaz, combatía las ideas expuestas por ambos en los "Anales franco-alemanes". Entonces se les ocurrió seguramente la idea de contestar al antiguo amigo en un tono alegre y burlesco, con un pequeño panfleto que habría de aparecer rápidamente. Así parece indicarlo el que Engels escribiese inmediatamente su parte, que abarcaba menos de un pliego impreso, quedándose asombrado cuando supo que Marx había convertido el folleto en una obra de veinte pliegos; le parecía "curioso" y "cómico" que, siendo tan pequeña su aportación, su nombre figurase en la portada del libro, y hasta en primer lugar. Marx debió acometer el trabajo a su manera, concienzudamente, como todo lo que hacía, faltándole seguramente, según la conocida y hasta verdadera frase, tiempo para ser breve. Cabe también suponer que se extendiese todo lo posible para acogerse a la liberación de la censura de que gozaban los libros de más de veinte pliegos.

Por lo demás, los autores anunciaron esta polémica como precursora de otras obras en las que cada uno por su cuenta, fijarían su actitud ante las nuevas doctrinas filosóficas y sociales. Cuán seriamente lo prometían, lo demuestra el hecho de que Engels tenía ya terminado el original de la primera de estas obras a que se aludía al recibir el primer ejemplar impreso de *La Sagrada Familia*.

FRANZ MEHRING.

(Del Cap. III, de "*Carlos Marx,* historia de su vida". FRANZ MEHRING.

# INTRODUCCION

En su órgano *Die Allgemeine Literaturzeitung*, fundado en Charlottenburg en 1843, Bruno Bauer resolvió atacar, a fines de 1844, a sus antiguos amigos Engels y Marx e insistir particularmente sobre los puntos que podían dividirlos. Reunidos en París, donde pasaron juntos una decena de días, en setiembre de 1844, los dos amigos, después de conocer esas elucubraciones bastante insignificantes, resolvieron contestarlas brevemente.

Aun antes de abandonar París, Engels redactó los pocos pasajes que constituyen su parte en este trabajo en común, el más extenso que poseemos de ellos para este período: Capítulos I, II, III, IV (parágrafos 1 y 2), VI (parágrafo 2). En cuanto a Marx, arrastrado por su temperamento combativo, deseoso además de aprovechar esta oportunidad para tomar posiciones claras frente a diversas cuestiones, quizá también para escapar a la censura dando a su trabajo más de veinte pliegos de impresión, hizo del pequeño panfleto proyectado un verdadero volumen.

El título primitivo debía ser *Crítica de la crítica crítica, contra Bruno Bauer y consortes*. En el momento en que la obra iba a aparecer en Francfort, a fines de enero de 1845, el editor, doctor Lowenthal, escribió a Marx: "Además, quisiera saber claramente lo que haya de cierto en el fondo del rumor que me ha llegado a los oídos en estos últimos días: usted estaría realizando un libro contra B. Bauer, titulado *La Sagrada Familia*. ¿No se habrá hecho una confusión entre ese pretendido libro y el que tenemos en prensa, y cuyo fondo es absolutamente el mismo?" Y Lowenthal pedía autorización para reemplazar el primer título por el segundo, "más llamativo, más epigramático". Marx dio su consentimiento.

Una vez más, en su asociación, Marx aparecía ocupando el primer puesto, y Engels se reducía demasiado voluntariamente, por exceso de modestia. "Me asombra, es verdad, que hayas extendido la *Crítica crítica* a veinte pliegos", escribe primero. Luego agrega, algunas semanas más tarde: "El título, *La Sagrada Familia*, me valdrá probablemente algunos disgustos con mi muy piadoso padre, que en este momento está pasablemente furioso; pero, naturalmente, tú no podías saberlo." Finalmente, el 17 de marzo de 1845, Engels hace conocer su impresión, su juicio y sus aprensiones: "La *Crítica crítica* —creo haber comunicado ya que la recibí— es fa-

mosa. Todo lo que escribes sobre la cuestión judía, la historia del materialismo y los misterios es soberbio, y su efecto será excelente. Sin embargo, el trabajo es demasiado voluminoso. Dado el soberano desprecio que le dedicamos a la *Literaturzeitung*, la gente se sorprenderá viéndonos consagrarle veintidós hojas de impresión. Además, la mayoría de las explicaciones relativas a la especulación y al ser abstracto, permanecerán ininteligibles para la gran masa, y no le interesarán. Aparte de esto, el libro es de una factura espléndida y hace morir de risa".

A pesar de todo, el lector puede hallar provecho en la lectura de estas páginas, pero a condición de que conozca la época en que fueron escritas. Para facilitarle esta tarea, hemos creído necesario poner algunas notas explicativas al comienzo de cada capítulo, e incluso de algunos párrafos.

J. MOLITOR

# PROLOGO

En Alemania, el humanismo realista no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la "conciencia" o el "espíritu", y enseña con el evangelista: El espíritu vivifica, el cuerpo no sirve para nada. Claro está que este espíritu sin cuerpo es espíritu solamente en la imaginación. Precisamente combatimos en la crítica de Bauer la especulación que se reproduce en forma de caricatura. Es a nuestros ojos la expresión más perfecta del principio germano-cristiano, que hace su última tentativa, transformando la crítica misma en un poder transcendental.

Nuestra exposición se relaciona preferentemente a la *Allgemeine Literaturzeitung* de Bauer —cuyos ocho primeros números tenemos a la vista—, porque la crítica de Bruno Bauer y, por consecuencia, la inepcia de la especulación alemana en general, alcanzan allí su apogeo. La crítica crítica (la crítica de la *Literaturzeitung*) es tanto más instructiva en cuanto que ella da a la deformación de la realidad por medio de la filosofía, el ritmo terminado de una comedia muy documental. Ved, por ejemplo, a Faucher y Szeliga. La *Literaturzeitung* nos surte de los materiales que pueden servir para hacer comprender, incluso al gran público, las ilusiones de la filosofía especulativa. Tal es la finalidad de nuestro trabajo.

Nuestra exposición, naturalmente, está en función de su tema. La crítica crítica se encuentra, en general, por debajo del nivel ya alcanzado por el desenvolvimiento teórico alemán. La naturaleza de nuestro tema justifica, pues, el que no insistamos aquí más extensamente sobre este desenvolvimiento.

La crítica crítica más bien nos obliga a hacer valer contra ella los resultados ya adquiridos.

Esta polémica es, a nuestros ojos, en consecuencia, el prólogo de trabajos personales en los que, cada uno por su cuenta, naturalmente, expondremos nuestra opinión positiva y, por lo tanto, nuestra posición positiva frente a las doctrinas filosóficas y sociales modernas.

ENGELS-MARX.

París, setiembre de 1844.

# LA SAGRADA FAMILIA
## O CRITICA DE LA CRITICA CRITICA

### Capítulo Primero

### LA CRITICA CRITICA EN LA FIGURA DE UN MAESTRO-ENCUADERNADOR, O LA CRITICA CRITICA BAJO LOS RASGOS DEL SEÑOR REICHARDT (1)

La crítica crítica, por superior que se sepa a la masa, experimenta, sin embargo, por esta masa, una piedad infinita. La crítica ha amado en tal forma a la masa, que le envió su único hijo, para que todos los que creen en él *no se pierdan, para que tengan* la vida crítica. La crítica se ha hecho masa y habita entre nosotros, y nosotros vemos su esplendor, el esplendor del hijo único del Padre. En otros términos, la crítica se ha hecho socialista y habla "de escritos sobre el socialismo". No considera una tramoya el ser igual a Dios, sino que ella misma se enajena y toma los rasgos de un maestro encuadernador, y se *humilla* hasta el absurdo, hasta el absurdo en varias lenguas. Ella —cuya celeste pureza virginal evita con horror todo contacto con la masa leprosa y pecadora—, ella condesciende en notar la existencia de "Bodz" y "todos los escritores documentales del pauperismo" y "en seguir, paso a paso, desde hace años, el gran mal de nuestra época". Desdeña escribir para los especialistas; escribe para el gran público; deja de lado todas las expresiones extrañas, todo "cálculo latino, toda jerga especialista". Todo esto lo borra de los escritos ajenos, pero verdaderamente sería pedirle demasiado el invitarla a que ella misma se someta "a este reglamento de administración". Y hasta esto, no lo hace más que parcialmente. Con *admirable facilidad* se desembaraza, *si no es de los términos* mismos, al menos de su sentido. ¿Y *quién* podría reprocharle, pues, el emplear "la gran masa de palabras extrañas" cuando, por una manifestación sistemática, prue-

(1) El maestro-encuadernador Reichardt, era uno de los principales colaboradores de la *Literaturzeitung* Sin el menor talento literario y sin la menor cultura filosófica, garabateaba incesantemente y amontonaba en sus artículos lugares comunes sobre lugares comunes, absurdo sobre absurdo, sin ser tomado en serio por nadie El folleto en que estudiaba a la burguesía prusiana, fue prohibido primero por la censura Pero a fuerza de venalidades obtuvo el autor, finalmente, la derogación de esa medida y la autorización para publicar su miserable engendro Engels le pone en ridículo, pero hubiera podido mostrarse más severo aun (Molitor)

ba sobreabundantemente que también a ella esos vocablos le resultan ininteligibles? He aquí algunos especímenes de esta manifestación sistemática:

"Por esta razón ella siente horror por las *instituciones de la mendicidad.*"

"Una doctrina de responsabilidad donde *toda manifestación del pensamiento humano devenga una imagen de la mujer de Lot.*"

"La clave de este *monumento de arte verdaderamente ingenioso.*"

"Esto, el contenido principal del testamento político de Stein, que el gran hombre de Estado remitió aún antes de abandonar el servicio activo, al gobierno y *a todas sus relaciones.*"

"Ese pueblo no poseía aún, en esta época, las *dimensiones* requeridas para una libertad tan extensa."

"Al final de su trabajo de publicista, *parlamenta* con bastante certeza que lo único que falta es la confianza."

"La inteligencia viril que eleva el Estado, se eleva por encima de la rutina y del temor mezquino: la inteligencia que se ha formado por la historia y nutrido por la intuición viviente de la organización política extranjera."

"La educación de un bienestar nacional general."

"Bajo el control de las autoridades, la libertad permanece muerta *en el pecho de la vocación del pueblo prusiano.*"

"La publicidad *popular orgánica.*"

"El pueblo a quien el señor Bruggemann entrega *el certificado de bautismo de su mayoría.*"

"En contradicción bastante viva con las demás *precisiones* enunciadas en la obra sobre las capacidades profesionales del pueblo."

"El funesto egoismo disuelve todas las *quimeras de la voluntad nacional.*"

"La pasión de adquirir mucho, etc., he aquí el espíritu que impregnaba todo el período de la restauración y que, *con una cantidad bastante grande de indiferencia, hizo alianza* con los tiempos modernos."

"La noción oscura de importancia política, que se encuentra en la *nacionalidad campesina prusiana,* descansa en el recuerdo de una gran historia."

"Desapareció la antipatía y dio lugar a un estado de exaltación absoluta."

"En esta transición caprichosa, todo *hacía entrever todavía* en cada uno, a su manera, un *voto particular*."

"Un catecismo en el lenguaje untuoso de Salomón, cuyas palabras, dulces como los arrullos de una paloma, se elevan en la región del pathos y cobran *aspectos* fulgurantes."

"Todo el dilettantismo de una negligencia de treinta y cinco años."

"La condena demasiado ruidosa de los ciudadanos de las ciudades por uno de sus antiguos jefes, hubiera podido aceptarse aún con la flema de nuestros representantes, si la concepción de Benda sobre el reglamento municipal de 1808 no sufriera de una *afección moslemita* en cuanto al sentido, la esencia y la aplicación práctica del reglamento municipal."

En el señor Reichardt la audacia de la exposición marcha ordinariamente a la par con la audacia del estilo. Hace transiciones del siguiente género: "El señor Brüggemann... en el año 1843... teoría del Estado... todo hombre honesto... la gran modestia de nuestros socialistas... los milagros naturales... reivindicaciones a presentar en Alemania... milagros sobrenaturales... Abraham... Filadelfia... maná...patrón panadero... y puesto que hablamos de milagros, digamos que Napoleón, etc."

¿Hay que asombrarse, después de todas estas citas, que la crítica crítica todavía dé la *explicación* de una frase que ella misma califica de *locución popular*? Pues ella "arma sus ojos de fuerza orgánica para penetrar el caos". Y hay que decirlo aquí: en este caso, la *locución popular* no puede resultar ininteligible para la crítica. Esta se da cuenta que el camino literario, forzosamente tiene meandros, si quien penetra en él no posee suficientes fuerzas para hacerlo recto; y, naturalmente, atribuye al escritor "operaciones matemáticas".

Lógicamente —y la historia que prueba todo lo que lógicamente se produce, igualmente prueba esto—, lógicamente la crítica no se transforma en masa para permanecer siendo masa, sino para libertar a la masa de la masa de su naturaleza de masa, es decir, dar a los giros populares de la masa los aires del lenguaje crítico de la crítica crítica. El colmo de la humillación gradual consiste en que la crítica aprenda el lenguaje popular de la masa y transforme esta jerga grosera en cálculo trascendente y trascendental de la dialéctica crítica.

## Capítulo II

## LA CRITICA CRITICA BAJO LOS RASGOS DE UN EXPORTADOR DE HARINAS, O LA CRITICA CRITICA BAJO LOS RASGOS DEL SEÑOR FAUCHER (1)

Después de haber prestado los servicios más esenciales a la conciencia de sí mismo, y libertado al mismo tiempo del pauperismo al mundo, rebajándose al absurdo en lenguas extranjeras, la crítica se reduce igualmente al absurdo en la práctica y en la historia. Se apodera de las "cuestiones al orden del día en Inglaterra", y nos da un esquema realmente crítico de la historia industrial inglesa.

La crítica que se basta a sí misma, que es completa y perfecta en sí misma, no puede admitir la historia, claro está, tal como efectivamente ella se ha desenvuelto: en efecto, sería reconocer a la mala masa en la integridad de su carácter de masa, en tanto que precisamente se trata de hacer perder a la masa su carácter de masa. Por consiguiente, la historia es despojada de su carácter de masa, y la crítica, que se toma libertades con su objeto, grita a la historia: ¡Así, y no de otra manera, debes haber pasado! Las leyes de la crítica tienen un poder retroactivo; anteriormente a sus decretos la historia se ha desenvuelto, pues, de un modo completamente diferente a cómo se desenvuelve después de sus decretos. A causa de esto la historia en masa, la que se llama historia verdadera, difiere considerablemente de la historia crítica, tal como se desarrolla, a partir de la página cuatro, en el fascículo VII de la *Literaturzeitung*.

En la historia en masa no hubo ciudades manufactureras mientras no existieron manufacturas; pero en la historia crítica, donde el hijo engendra al padre, —como sucedía ya en la filosofía de Hegel—, Manchester, Boston y Preston, eran florecientes ciudades manufactureras antes de que se produjesen manufacturas. En la

(1) Nacido en Berlín, Faucher era de la misma edad de Engels Sin haber abandonado nunca los muros de la capital prusiana, publicó en la *Literaturzeitung* un estudio bastante honorable y bastante documentado sobre la situación industrial y obrera de Inglaterra Algunos errores de traducción que se deslizaron en su trabajo, ciertas apreciaciones quizá un poco aventuradas, en todo caso absolutamente contrarias a las de Marx y Engels, dieron materia a Engels para la crítica y la chanza El capítulo II, no es mas que polémico Al final de cuentas, Engels y Faucher no estan absolutamente equivocados, ni tienen absolutamente razón y sus teorías, como tantas otras, han obedecido a la ley de la evolución (Molitor).

historia real, la industria del algodón fue fundada especialmente por la "mule-jenny" de Hargreave y la "throstle" de Arkwright, no siendo la "mule" de Crompton más que un perfeccionamiento de la "mule-jenny", mediante el nuevo principio de Arkwright. Pero la historia crítica sabe hacer distinciones; desdeña los caracteres uniformes de la "jenny", para discernirle la corona a la "mule", esta identidad especulativa de los extremos. Con la invención de la "throstle" y de la "mule", la aplicación de la fuerza hidráulica a estas máquinas se daba realmente al mismo tiempo: pero la crítica separa los principios que la historia grosera ha reunido y no hace intervenir esta aplicación sino más tarde, como algo completamente particular. En realidad, la invención de la máquina a vapor precedió a todas las invenciones de las que acabamos de hablar; pero, *en la crítica*, es el *coronamiento* del todo, la última invención.

En la realidad, las relaciones comerciales entre Liverpool y Manchester, *con la importancia que han adquirido en nuestros días*, eran consecuencia de la exportación de mercancías inglesas; en la crítica, estas relaciones comerciales son la causa de esa exportación, y relaciones comerciales y la exportación se deben a la vecindad de esas dos ciudades. En la realidad, pasan por Hull casi todas las mercancías que Manchester envía al continente: en la crítica, pasan por Liverpool.

En la realidad, tenemos en las fábricas inglesas toda la escala de salarios, desde un shilling y medio hasta cuarenta shillings y más; en la crítica, no existe más que un salario, once shillings. En la realidad, la máquina reemplaza al trabajo manual; en la crítica, el pensamiento. En la realidad, los obreros pueden coaligarse en Ingaterra para obtener un aumento de salarios; pero en la crítica, el asunto está prohibido, pues la masa debe pedir ante todo la autorización de la crítica cuando quiere permitirse algo. En la realidad, el trabajo fabril es muy fatigoso y hasta produce enfermedades especiales —incluso se han escrito grandes tratados de medicina sobre estas enfermedades—; en la crítica no se podría afirmar que el esfuerzo excesivo evite trabajar, pues la fuerza es el destino de la máquina". En la realidad, la máquina es una máquina; en la crítica, está dotada de voluntad; como ella no descansa, el obrero tampoco puede descansar; está sometido, pues, a una voluntad extraña.

Pero todo esto todavía no es absolutamente nada. La crítica no sabría conformarse con los numerosos partidos ingleses; ha creado uno nuevo, el partido de las fábricas, cosa que la historia

debe agradecerle. Por el contrario, apila los patrones y los obreros fabriles en una sola gran masa —¿y por qué se preocuparía ella de semejantes bagatelas?—, y decreta que, si los obreros de las fábricas no han contribuido al fondo de la liga contra las leyes cerealistas, no es debido, como lo creen esos imbéciles de fabricantes, a mala voluntad y cartismo, sino únicamente a causa de la pobreza. Además, ella decreta que, si se derogan las leyes inglesas sobre los trigos, los jornaleros agrícolas se verán forzados a aceptar una baja en sus salarios; a lo que quisiéramos objetar muy humildemente, que esta miserable clase no puede ya, en absoluto, dejarse arrancar ni un cobre sin exponerse a morir materialmente de hambre. Ella decreta que, en las fábricas inglesas, se trabaja dieciséis horas por día, aunque la ley inglesa, dotada de mucha ingenuidad, pero careciendo de sentido crítico, haya establecido cuidadosamente que no se puede sobrepasar las doce horas. Ella decreta que Inglaterra debe convertirse en la gran usina del mundo, aunque la masa de americanos, alemanes y belgas, careciendo de sentido crítico, le quiten a los ingleses, poco a poco, por su concurrencia, todos los mercados. Ella decreta, finalmente, que la centralización de la propiedad y sus consecuencias para las clases trabajadoras, son ignoradas en Inglaterra por todo el mundo, tanto por los que no poseen como por los que poseen, aunque esos imbéciles de cartistas se figuran conocerlas muy bien, aunque los socialistas, desde hace mucho tiempo, hayan expuesto detalladamente todas esas consecuencias, aunque tories y whigs, tales como Carlyle, Alison y Gaskell hayan probado, con sus propias obras, que ellos estaban perfectamente al tanto de la cuestión.

La crítica decreta que la ley de diez horas de lord Ashley es una risible medida de "juste milieu", y que lord Ashley mismo "es fiel reflejo de la acción constitucional"; pero los fabricantes, los cartistas, los propietarios agrarios, en una palabra, todo lo que constituye la masa de Inglaterra, hasta aquí, han visto en esta medida la expresión tan anodina como es posible de un principio absolutamente radical, puesto que daría con el hacha en la raíz del comercio exterior y, por consecuencia, en la raíz del sistema manufacturero o más bien, lo hundiría en ella profundamente. La crítica crítica está mejor informada. Sabe que la ley de diez horas ha sido discutida ante una Comisión de la Cámara de los Comunes, mientras que los diarios no críticos desearían hacernos creer que esta comisión era la Cámara misma, es decir, la Cámara constituida en comité; pero

la crítica, naturalmente, debe derogar este capricho de la constitución inglesa.

La crítica crítica, que produce la estupidez de la masa, su exacto contrario, igualmente produce la estupidez de sir James Graham y, para la comprensión crítica del idioma inglés, le hace decir cosas que el ministro no crítico del Interior jamás ha dicho, y esto únicamente para que la estupidez de Graham haga resaltar mejor la sabiduría de la crítica. ¡Graham —si le creemos a la crítica—, afirmaría que las máquinas, en las fábricas, se gastan en doce años, más o menos, que ellas dan diez o doce horas de trabajo por día, y que una ley de diez horas pondría, pues, al capitalista, en la imposibilidad de reproducir, en doce años, mediante el trabajo de las máquinas, el capital que ha invertido! La crítica prueba con eso que le presta a sir James Graham un sofisma, pues una máquina que trabaja al menos un sexto de tiempo por día, durará, *naturalmente, más tiempo.*

Por justa que sea esta observación hecha por la crítica contra su propio sofisma, hay que admitir, sin embargo, en el activo de sir James Graham, lo siguiente: Ha declarado él mismo que la máquina debe girar tanto más rápidamente cuanto más limitada esté en el tiempo de trabajo —lo que la misma crítica menciona, VIII, página 32—, y que, en esta hipótesis, el tiempo de desgaste seguiría siendo igual, es decir, doce horas. Hay que reconocer esto, tanto más que haciéndolo, nosotros glorificamos y magnificamos la crítica, puesto que es la crítica, y sólo ella, quien ha planteado y luego resuelto el sofisma en cuestión. La crítica también se presenta completamente generosa frente a lord John Russell, a quien presta la intención de perseguir una modificación de la ley electoral y de la Constitución; de donde nos es preciso concluir que la tendencia de decir estupideces es extremadamente fuerte en la crítica, o que, en los últimos ocho días, el mismo lord Russell se ha convertido en un crítico crítico.

Pero donde la crítica llega a ser verdaderamente grandiosa en la confección de estupideces, es cuando ella descubre que los obreros de Inglaterra —esos obreros que en abril y mayo han organizado mitin tras mitin, redactado petición sobre petición, y todo en favor de la ley de diez horas; que han sido "colocados" más de lo que lo fueron durante diez años, y esto de un extremo al otro de las regiones manufactureras—, que esos obreros no sienten por esta cuestión "más que un interés parcial", aunque parezca sin em-

bargo "que la limitación legal del tiempo de trabajo haya ocupado igualmente la atención de ellos"; cuando ella hace, cosa extraña, este gran descubrimiento, este descubrimiento maravilloso, inusitado: que "los obreros se limitan casi siempre a esperar un socorro inmediato de la derogación de las leyes cerealistas y no irán más lejos, hasta el día en que la realización segura de esos deseos llegue a demostrarles su inutilidad práctica." ¡Atreverse a formular semejante afirmación en contra de los obreros que han adquirido la costumbre de arrojar de la tribuna a cualquiera que, en los actos públicos, intervenga a favor de esta derogación; de obreros que han llegado a tal resultado que en ninguna ciudad industrial inglesa, la liga contra las leyes sobre los trigos se ha atrevido a organizar mitines públicos; de obreros que consideran a la liga como su único enemigo y que, durante la discusión de la ley de las diez horas, como casi siempre en los debates anteriores que se relacionan con cuestiones análogas, han sido sostenidos por los tories! Todavía la crítica hace esta hermosa constatación: que "los obreros continúan dejándose engañar por las promesas cada vez más considerables del cartismo", que sólo es la expresión política de la opinión pública dominante en el mundo obrero. Anotemos aún que en la profundidad de su espíritu absoluto, ella se digna percibir que "los dos partidos, el partido político y el partido de los terratenientes y de los exportadores de harinas no quieren confundirse ni fusionarse", mientras que nadie sabía hasta hoy que el partido de los terratenientes y exportadores de harinas, vistos el débil efectivo de estas dos clases de propietarios y la igualdad de sus derechos políticos (a excepción de algunos pares), fuese un partido importante, y que en lugar de ser la expresión más lógica, el coronamiento de los partidos políticos, se identificase absolutamente con los partidos políticos. Finalmente, ¿no es divertido que la crítica preste a todos los que preconizan la supresión de las leyes cerealistas esta ignorancia de no saber que, permaneciendo, además, todas las cosas iguales, una baja de los precios del pan provocaría una baja de los salarios y que, por lo tanto, nada habría cambiado?; mientras que estas gentes esperan que la baja inevitable de los salarios y, por consecuencia, de los gastos de producción, traiga un acrecentamiento del mercado, y por ello mismo, una disminución de la concurrencia entre los obreros, gracias a lo cual el salario sería mantenido, en relación a los precios del pan, ligeramente por encima de su tasa actual.

La crítica, embriagada de una felicidad artística por la libre

creación de su objeto, el absurdo, esta misma crítica que hace dos años proclamaba: "La crítica hablaba alemán, la teología, latín", esta misma crítica ha aprendido de entonces acá, el inglés. Los propietarios de bienes inmuebles devienen propietarios de tierras (en inglés *landowners*), los propietarios de fábricas se transmutan en exportadores de harinas o propietarios de molinos (en inglés *millowners*, sirviendo la palabra *mill* para designar toda fábrica cuyas máquinas son movidas por el vapor o por la fuerza hidráulica), los obreros devienen manos (en inglés *hands*); en lugar de intervención, ella habla de interferencia (en inglés *interference*). Y en su inmensa piedad por la pobre lengua inglesa que abunda en expresiones viciosas e impropias, ella se dıgna corregirla y hace desaparecer la pedantería que lleva a los ingleses a poner el título *sir* delante de los nombres de los caballeros y los baronets. La masa dice: sir James Graham; la crítica dice; sir Graham.

Mediante este principio, y no por ligereza, la crítica corrige la historia y el idioma ingleses. Lo que va a probarnos el estudio profundo que ella hace del asunto del señor Nauwert.



## CAPÍTULO III

## LA PROFUNDIDAD DE LA CRITICA CRITICA, O LA CRITICA CRITICA BAJO LOS RASGOS DEL SEÑOR JUNGNITZ

La crítica se debía a sí misma la labor de ocuparse de la querella infinitamente importante que divide al señor Nauwerk [1] y a la facultad de filosofía de Berlín. Ella ha pasado por los mismos avatares: la suerte del señor Nauwerk debe servirle de fondo donde se destacará de manera más llamativa la destitución de que ha sido víctima la crítica en Bonn. Como la crítica ha adquirido la costumbre de considerar el asunto de Bonn como el acontecimiento más importante del siglo, y ya ha escrito la "filosofía de la destitución de la crítica", había que esperar verla continuar hasta en el aplazamiento, el estudio filosófico de la "colisión" de Berlín. Demuestra *a priori* que todo tuvo que pasar de la manera siguiente y no de otro modo. Ella nos enseña:

1º Por qué la facultad de filosofía ha debido "entrar en colisión" con un filósofo del Estado y no con un lógico o con un metafísico;

2º Por qué esta colisión no pudo ser tan severa ni tan decisiva como lo fue en Bonn el conflicto entre la crítica y la teología;

3º Por qué esta colisión no fue, en suma, más que una tontería, puesto que la crítica había concentrado ya, en la colisión de Bonn, todos los principios y todas las ideas y que, por lo tanto, la historia universal solamente podía plagiar a la crítica;

4º Por qué la facultad de filosofía se creyó afectada por los escritos del señor Nauwerk;

5º Por qué el señor Nauwerk no tuvo otro recurso que desistir libremente;

6º Por qué la facultad debió ofender al señor Nauwerk, a menos de condenarse ella misma;

7º Por qué la "escisión interior en la esencia misma de la facultad debió necesariamente presentarse bajo tal forma", que la fa-

(1) Nauwerk era Privatdozent de la Universidad de Berlín. Habiendo disgustado algunos de sus escritos al rey de Prusia, Federico Guillermo IV, fue destituído de su cátedra por Eichhorn, ministro de Instrucción Pública y Cultos, después de un dictamen "ni carne ni pescado", dado por la Facultad de Letras. Sin detenerse en el fondo del asunto, Engels se las toma con un artículo consagrado al incidente por un colaborador de la *Literaturzeitung* (Molitor).

cultad diese al mismo tiempo razón y sinrazón al señor Nauwerk y al gobierno;

8º Por qué la facultad no halló en los escritos del señor Nauwerk motivo suficiente para su alejamiento;

9º Por qué todo el fallo carece de claridad;

10º Por qué la facultad se cree, en su calidad de autoridad científica, con el derecho de avocarse al asunto a fondo; y finalmente:

11º Por qué la facultad, sin embargo, no quiere escribir como el señor Nauwerk.

A estas cuestiones importantes, la crítica les consagra cuatro páginas de una rara profundidad y las soluciona demostrando, por la lógica de Hegel, por qué todo ha pasado así, y por qué Dios mismo nada hubiera podido cambiar en el asunto. En otro pasaje, la crítica dice que todavía no estamos exactamente informados sobre ningún período histórico; la modestia le prohibe decir que, en todo caso, ella está bien informada sobre su propio caso y el caso de Nauwerk: estos casos, es cierto, no constituyen épocas, pero, a los ojos de la crítica, hacen época.

La crítica crítica, que ha monopolizado el elemento de la profundidad, deviene la "tranquilidad del conocimiento".

## Capítulo IV

## LA CRITICA CRITICA EN TANTO QUE TRANQUILIDAD DEL CONOCIMIENTO, O LA CRITICA BAJO LOS RASGOS DEL SEÑOR EDGAR

### I. — LA UNION OBRERA DE FLORA TRISTAN (1)

Los socialistas franceses afirman: El obrero hace todo, produce todo y sin embargo, no tiene derecho, ni propiedad, ni nada. La crítica responde por boca del señor Edgar, esta tranquilidad personificada del conocimiento. Para estar en condiciones de crearlo todo, hay que tener una conciencia superior a la conciencia de un obrero. La proposición no es cierta más que si nosotros la invertimos: El obrero no hace nada, por esto no posee nada; no hace nada porque su trabajo resulta siempre individual, calculado de acuerdo a sus necesidades más personales, puramente cotidianas.

La crítica, perfeccionándose, alcanza aquí una altura de abstracción donde únicamente las creaciones de su propio espíritu y su generalidad contraria a toda realidad le parecen "algo" o, más bien, le parecen "todo". El obrero no crea nada, porque no fabrica más que objetos individuales, es decir, concretos, tangibles, sin espíritu ni crítica, que la crítica pura tiene en horror. Todo lo que es concreto, todo lo que es vivo, tiene un carácter de masa, carece de crítica, no es *nada* por lo tanto, y sólo las creaciones ideales, fantásticas de la crítica son *todo*.

El obrero no crea nada, porque su trabajo permanece individual, calculado de acuerdo a sus propias necesidades, es decir, porque en el estado actual de las cosas, las ramas conexas, pero aisladas, del trabajo están separadas, hasta opuestas, en una palabra, porque el trabajo no está organizado. La propia afirmación de la crítica —si tomamos esta afirmación en el único sentido que ella pueda tener—, reclama, pues, la organización del trabajo. Flora Tristán

(1) Las escasas líneas consagradas a la Unión Obrera de Flora Tristán, indican ya la idea directriz del libro: sólo la emancipación del proletariado creará el mundo nuevo que la crítica pura y absoluta es incapaz de crear.

Flora Tristán, socialista francesa, hizo agitación en favor del derecho al trabajo y de la organización del trabajo. Su sueño era crear una gran asociación obrera, a la que cada adherente entregaría una cotización mínima (2 francos), debiendo consagrarse el dinero a la edificación de un palacio de los trabajadores y a la remuneración de un defensor oficial y autorizado de la clase obrera (Molitor).

—en la discusión de las ideas de Flora Tristán es donde encontramos por primera vez esta afirmación—, pide la misma cosa, y esta insolencia de haberse atrevido a adelantarse a la crítica crítica le vale el ser tratada *en canaille*. El obrero no crea nada: esta afirmación es, además, absolutamente idiota, abstracción hecha de que el obrero aislado no produce nada íntegramente, lo que es una tautología. La crítica crítica no crea nada; el obrero crea todo, y a tal punto que, por las creaciones de su espíritu, avergüenza a toda la crítica: los obreros ingleses y franceses pueden testimoniarlo. El obrero hasta crea al hombre. La crítica será siempre un monstruo con la satisfacción, es cierto, de ser un crítico crítico.

"Flora Tristán nos da un ejemplo de ese dogmatismo femenino que quiere tener una fórmula, y se la forma con las categorías de lo que existe."

La crítica no hace "más que formarse fórmulas con las categorías de lo que existe", la filosofía de Hegel, las aspiraciones sociales: fórmulas, nada más que fórmulas; y a pesar de todas sus invectivas contra el dogmatismo, ella misma se condena al dogmatismo y hasta al dogmatismo femenino. Es y seguirá siendo una anciana, la filosofía de Hegel, viuda y marchita, que cubre de adornos y afeites su cuerpo reseco, reducido a la abstracción más repelente, y que con amorosas miradas busca un pretendiente por toda Alemania.

## II. — BERAUD Y LAS PROSTITUTAS (1).

El señor Edgar, que verdaderamente siente piedad por las cuestiones sociales, igualmente se ocupa de "la situación de las prostitutas", (pág. 26).

Critica el libro que Béraud, comisario de policía de París, ha escrito sobre la prostitución, porque él, el señor Edgar, considera ante todo "el punto de vista" en que Béraud se coloca para estudiar "la situación de las jóvenes públicas en la sociedad". El señor Edgar, que personifica la "tranquilidad del conocimiento", se asombra al ver a un hombre de la policía colocándose en el punto de vista policial, y hace entender a la masa que este punto de vista es totalmente falso. Pero bien se cuida de darnos su propio punto de vista.

(1) El 17 de marzo de 1845, Engels termina una carta suya a Marx con estas palabras "Habría hecho mejor, dejando a un lado las escasas líneas relativas a la prostitución, que de verdad forman un parágrafo demasiado corto y demasiado insignificante"

¡Naturalmente! Cuando la crítica se ocupa de las rameras, no es posible pedirle que lo haga públicamente.

### III. — EL AMOR (1)

Para llegar a la "tranquilidad del conocimiento", la crítica crítica debe tratar, ante todo, de desembarazarse del amor. El amor es un pasión, y nada es más peligroso que la pasión para la tranquilidad del conocimiento. En ocasión de las novelas de la señora de Paalzow, que nos asegura "haber estudiado a fondo", el señor Edgar ejecuta, pues, "una niñería tal como lo que se llama amor". El amor: ¡pero si es una monstruosidad, un horror! Y esta sola palabra provoca en la crítica una cólera intensa, una irritación extraordinaria, y termina por hacerle perder la cabeza.

"El amor... es un dios cruel que, *semejante a todas las divinidades*, quiere poseer íntegramente al hombre y no se da pausa ni tregua hasta que el hombre le ha sacrificado no sólo su alma, sino también su ser físico. El culto del amor es el sufrimiento, y el apogeo de este culto, es la renuncia a uno mismo, es el suicidio."

Con el objeto de poder transformar el amor en "Moloch", y hacer de él un verdadero diablo, el señor Edgar primero lo transforma en dios. Lo convierte en dios, es decir en un sujeto *teológico*; como tal, naturalmente, se relaciona con la crítica de la teología, y todo el mundo sabe, además, que no hay tanta distancia de dios al diablo. El señor Edgar hace del amor un dios, un dios cruel, substituyendo el amor del hombre por el amor del amor, presentándose el amor como un ser aparte, individual, diferente del hombre. Mediante este simple proceso, por esta conversión del atributo en sujeto, se puede, interviniendo la crítica, transformar todos los caracteres y todas las manifestaciones del ser humano en otras tantas monstruosidades y alienaciones de él mismo. Es aquí, por ejemplo, que la crítica crítica hace de la crítica, atributo y actividad del hombre, un sujeto aparte, la crítica tomándose a sí misma como objeto, en una palabra, la crítica *crítica*: un "Moloch" cuyo culto es el renunciamiento a sí mismo, el suicidio del hombre, es decir, el suicidio en particular de la facultad de pensar.

(1) Engels reprocha aquí a Edgar Bauer el "abstraer" demasiado, el "quintaesenciar" demasiado, el exagerar hasta la caricatura al idealismo especulativo y hacer de la crítica pura el centro de la vida y del universo

No obstante, hay que reconocer que el trabajo de Edgar Bauer, no carece de valor (Molitor).

"¡El objeto! —exclama la tranquilidad del conocimiento—, ¡el objeto! He aquí el término exacto; pues el amado no importa al amante sino en tanto que éste encuentra en aquél el objeto de su afección, el objeto donde quiere ver satisfecho su propio sentimiento egoísta."

¡El objeto! ¡Qué horror! ¡Nada es más condenable ni más profano, nada está más deshonrado que un objeto por el carácter de *masa*! ¡Abajo el objeto! ¿Cómo la subjetividad absoluta, el acto puro, no vería en el amor su bestia negra, a Satán en persona, en el amor que *más que todo hace creer al hombre en el mundo material* y no sólo le enseña hacer del hombre un sujeto, sino también del objeto un hombre?

El amor —continúa la tranquilidad del conocimiento puesta fuera de sí—, el amor no se conforma ni transformando al hombre en esta categoría: objeto para otro hombre; llega hasta hacer del hombre un objeto determinado, real, ese objeto mal individualizado, exterior, cayendo bajo los sentidos, y no solamente interior, localizado en el cerebro. "El amor no vive solamente emparedado en el cerebro".

No, la persona amada es un objeto material; y la crítica crítica exige por lo menos, cuando se rebaja hasta reconocer un objeto, que este objeto sea inmaterial. Pero el amor es un materialista desprovisto de sentido crítico y de sentimiento religioso.

El amor, finalmente, llega hasta hacer de un hombre "ese objeto exterior de la afección" de otro hombre, un objeto donde encuentra su satisfacción el sentimiento egoísta de otro hombre, sentimiento egoísta porque es su propia esencia lo que cada uno busca en otro. ¡Pero esto es abominable! La crítica crítica está tan libre de todo egoísmo, que halla todo el conjunto del ser humano realizado ya en su propio ser.

Claro está que el señor Edgar no nos dice en qué el amado se diferencia de todos los "demás objetos exteriores de la afección donde encuentran su satisfacción los sentimientos egoístas de los hombres". A la tranquilidad del conocimiento, el objeto espiritual del amor, tan rico de sentido y significación, no le sugiere más que este esquema categórico: "ese objeto exterior de la afección"; lo mismo que un cometa, por ejemplo, no sugiere a los filósofos especulativos de la naturaleza más que "la negatividad". *Haciendo de un hombre* el objeto exterior de su afección, el hombre, de acuerdo al propio reconocimiento de la crítica crítica, le atribuye "importancia", pero

una importancia, por así decir, material, en tanto que la importancia que la crítica atribuye a los objetos no es más que la importancia que ella se atribuye a sí misma y que se afirma, por consecuencia, no en el "despreciable ser exterior", sino en el "vacío" del objeto importante desde el punto de vista crítico.

Si la tranquilidad del conocimiento no posee en el hombre real un objeto, posee, por el contrario, una cosa en la humanidad. El amor crítico "ante todo se cuida de olvidar la cosa ocupándose de la persona, y esta cosa es la cosa misma de la humanidad". El amor que carece de sentido crítico no separa la humanidad del individuo.

"El amor mismo, en tanto que pasión abstracta que viene de no se sabe dónde y se va no se sabe adónde, no puede pretender el interés de un desarrollo interior."

A los ojos de la tranquilidad del conocimiento, el amor es una pasión abstracta en el sentido del lenguaje especulativo, que llama concreto lo que es abstracto, e *inversamente*.

El poeta ha dicho: "La joven no había nacido en el valle; no se sabe de dónde venía; pero su huella pronto se perdió desde que ella resolvió partir".

Por abstracción, el amor es semejante a esa joven extranjera; no tiene pasaporte dialéctico; por esto se ve expulsado por la policía crítica.

La pasión del amor no puede pretender el interés de un desarrollo interior, puesto que no puede ser construido *a priori*, y su desarrollo es un desarrollo real que se desenvuelve en el mundo sensible y entre individuos reales. Pero el interés principal de la construcción especulativa reside en la respuesta a las preguntas: ¿de dónde viene, adónde va? La pregunta *de dónde* "es la necesidad de una idea, su prueba y su deducción" (Hegel). La pregunta *adónde* es el destino "por el cual cada miembro particular del ciclo especulativo, en tanto que animado por el método, deviene al mismo tiempo el comienzo de un nuevo miembro" (Hegel). El amor no merecería, pues, el interés de la crítica especulativa, sino cuando se pudiera construir *a priori* su origen y fin.

Lo que la crítica ataca aquí, no es solamente el amor, es todo lo que está vivo, todo lo que cae directamente bajo los sentidos y es del dominio de la experiencia sensible; es, en suma, toda la experiencia material cuyo origen y cuyo fin nunca se pueden establecer por adelantado.

Por su victoria sobre el amor, el señor Edgar se ha presentado

completamente como la tranquilidad del conocimiento y puede probar de inmediato, mediante Proudhon, que posee una gran virtualidad de conocimiento, ésa para la que el objeto ha cesado de ser ese objeto exterior; y hace más aún: muestra el poco amor que siente por el idioma francés.

## IV. — PROUDHON (1)

No es Proudhon mismo, sino el "punto de vista proudhoniano", quien ha escrito —si le creemos al informe de la crítica crítica— la obra: *¿Qué es la propiedad?*

Como los escritos que se inspiran en el punto de vista crítico son los únicos que tienen un carácter en sí, la característica crítica comienza necesariamente por dar un carácter a la obra de Proudhon. El señor Edgar da un carácter a esta obra haciendo su traducción. Naturalmente, le da un mal carácter, pues la transforma en objeto de la crítica.

La obra de Proudhon sufre, pues, un doble ataque del señor Edgar: un ataque silencioso en la traducción que le caracteriza, y un ataque abierto en los comentarios críticos con que el señor Edgar acompaña a su traducción. Vamos a ver que el señor Edgar es más terrible cuando traduce que cuando comenta.

### *Traducción característica Nº 1*

"No quiero dar —dice el Proudhon de la traducción crítica— un sistema de ideas nuevas; sólo deseo la supresión del privilegio, la abolición de la esclavitud... Justicia, nada más que justicia, he aquí lo que quiero decir" (2).

El Proudhon caracterizado se limita a "desear" y a "querer

(1) Las notas con que Marx acompaña ciertos pasajes de la traducción de Proudhon, realizada por Edgar Bauer, ponen en relieve un asombroso vigor de análisis y un gran espíritu de penetración.

En muchos puntos, Marx está lejos de un acuerdo con Proudhon. Las dos concepciones parecen chocar a cada instante; y esta oposición se acentuará más tarde, cuando los dos teóricos se hayan familiarizado mejor con la escuela inglesa y se ingenien en explotarla, cada uno a su manera, y cada uno para ilustrar y reforzar su propia doctrina.

Junto a este fondo objetivo, hay que considerar particularmente aquí, el verbo y el vigor con que Marx combate a los grandes pontífices de la crítica pura y defiende con ello al mismo Proudhon, "el más osado pensador del socialismo francés" (Molitor).

(2) Para que la discusión de Marx conserve su valor y sabor, estamos obligados a retraducir al francés la traducción alemana, en lugar de corregirla de acuerdo al texto de Proudhon. Este texto nos lo da Marx mismo por lo demás, al menos en gran parte (Molitor).

decir", puesto que "la buena voluntad'" y el "querer decir" *incientíficos* son los atributos característicos de la masa desprovista de sentido crítico. El Proudhon caracterizado toma la humilde actitud que conviene a la masa y subordina lo que quiere a lo que no quiere. No lleva su pretensión hasta el punto de querer dar un sistema de ideas nuevas; desea menos, no quiere nada más que la supresión del privilegio, etc. Además de esta subordinación de la voluntad que tiene a la voluntad que no tiene, su primera expresión se distingue inmediatamente por una falta característica de lógica. El autor que comienza su obra diciendo que no quiere dar un sistema de ideas nuevas, nos va a decir ahora lo que quiere dar, ya sea viejas ideas sistematizadas o ideas nuevas no sistematizadas. ¿Pero el Proudhon caracterizado, que no quiere *dar* sistema de ideas nuevas, quiere *dar la supresión de los privilegios?* No; *la desea.*

El verdadero Proudhon dice (1): "No construyo un sistema; pido el fin del privilegio, etc." (pág. 15). En otros términos, el verdadero Proudhon declara que no persigue fines científicos abstractos, sino que formula con respecto a la sociedad reivindicaciones inmediatamente prácticas. Y la reivindicación que formula no es arbitraria. Está motivada y justificada por todo el desarrollo que da; ella es el resumen de ese desarrollo, pues: "justicia, nada más que justicia; tal es el resumen de mi exposición". El Proudhon caracterizado está tanto más cohibido por su frase: "Justicia, nada más que justicia, he aquí lo que quiero decir", cuando él quiere decir todavía algo muy diferente y que, por ejemplo —según el informe del señor Edgar—, "cree" que la filosofía no ha sido bastante práctica, e igualmente "cree" refutar a Carlos Comte, etc.

El Proudhon crítico se pregunta: ¿Debe ser el hombre, pues, eternamente desgraciado?; es decir, se pregunta si la desgracia es el destino moral del hombre. El verdadero Proudhon es un francés irreflexivo y se pregunta si la desgracia es una necesidad material, una obligación ineludible: "¿Debe ser el hombre eternamente miserable?" (pág. 15).

El Proudhon que forma parte de la masa dice: "Y sin detenerme en las explicaciones capciosas de los emprendedores de reformas, acusando éstos a la maldad e impericia del poder como causantes de la extremada miseria general, aquéllos a los conspiradores y los

(1) Tomamos las citas de las *Obras Completas*, de P S. Proudhon, tomo I, París, Librería Internacional, 1867 (Molitor).

motines y otros a la ignorancia y la corrupción generales, etc." (pág. 15).

Puesto que la expresión *capciosa* es una defectuosa expresión utilizada por la masa y no figura en los diccionarios alemanes para uso de la masa, el Proudhon crítico pasa en silencio, naturalmente, esta mayor precisión de las "explicaciones". Esta expresión está tomada de la jurisprudencia francesa, también ella afectada por el carácter de masa; y *explicaciones capciosas* son explicaciones que abrevian todas las objeciones. El Proudhon crítico ofende a los reformistas, al partido socialista francés; el verdadero Proudhon ofende a los emprendedores de reformas. En el verdadero Proudhon hay diferentes clases de emprendedores de reformas: éstos dicen esto, aquéllos dicen aquello, otros dicen otra cosa. Pero en el Proudhom crítico estos mismos reformistas "acusan tanto..., tanto..., tanto...", lo que prueba, al menos, la versatilidad de ellos. El verdadero Proudhon, que se atiene a la práctica francesa de la masa, habla primeramente de los conspiradores, luego de los motines. El Proudhon crítico, que ha reunido en un montón las diferentes clases de reformistas, clasifica en forma opuesta a los rebeldes y, por consecuencia, dice: los conspiradores y los motineros. El verdadero Proudhon habla de la ignorancia y de la corrupción generales. El Proudhon crítico transforma la ignorancia en estupidez, la corrupción en abyección, y termina, en su calidad de crítico crítico, por hacer general la estupidez. Y él mismo nos provee inmediatamente de un ejemplo de esta estupidez, poniendo la palabra *general* en singular en lugar de ponerla en plural, como lo exige la gramática francesa que, es cierto, no es crítica.

El Proudhon caracterizado que habla y piensa de manera distinta que el Proudhon real, claro está que ha sufrido una formación intelectual completamente diferente. "Ha interrogado a los maestros de la ciencia, ha leído cien volúmenes de derecho y filosofía y, *finalmente,* ha reconocido que nosotros nunca hemos comprendido el sentido de las palabras justicia, equidad, libertad". El verdadero Proudhon ha creído reconocer primeramente (yo he creído reconocer primeramente) lo que el Proudhon crítico ha reconocido al fin. La transformación crítica del *primeramente* en *finalmente* es necesaria, puesto que la masa no debe creer primeramente que reconoce sea lo que fuere. El verdadero Proudhon relata expresamente cuánto le ha trastornado este extraño resultado de sus estudios y cómo no le permitió tener confianza en ellos. Resolvió, pues, ensayar una contra-

prueba, y se preguntó: "¿Es posible que la humanidad se haya engañado tanto tiempo y tan generalmente sobre los principios de la aplicación de la moral? ¿Cómo y por qué se ha engañado?" (pág. 16).* De la solución de estas preguntas hizo depender la exactitud de sus observaciones. Halló que en moral, como en todas las demás ramas del saber, los errores son "los grados de la ciencia". El Proudhon crítico, por el contrario, nos confía inmediatamente la primera impresión que le han producido sus estudios de economía política, de derecho, etc. Se sobreentiende que la masa no debe buscar la manera de ir a fondo: es necesario que ella eleve al rancho de verdades indiscutibles los primeros resultados de sus estudios. Ella ha "concluido en primer término, antes de haberse medido con su objeto" y es por esto que "aparece" demasiado tarde el "que ella todavía no haya llegado al comienzo cuando cree haber arribado al fin".

El Proudhon crítico continúa, pues, razonando de la manera menos seria y más ilógica: "Nuestro conocimiento incompleto de las leyes morales puede ser suficiente, aunque sólo por un día, al progreso social". Después de haberse preguntado si y por qué la humanidad ha podido engañarse tan generalmente y durante tanto tiempo, después de haber encontrado, como solución, que todos los errores son diversos grados de la ciencia, que nuestros juicios más incompletos encierran una suma de verdades que bastan para un cierto número de inducciones como para una esfera determinada de la vida práctica —número y esfera más allá de las cuales llegan teóricamente al absurdo y prácticamente a la ruina de todo—, el verdadero Proudhon puede decir que incluso un conocimiento imperfecto de las leyes morales puede ser suficiente por algún tiempo al progreso social.

El Proudhon crítico nos dice: "Pero cuando un nuevo conocimento se ha hecho necesario, se produce una lucha encarnizada entre los antiguos prejuicios y la idea nueva". ¿Cómo puede provocarse una lucha contra un adversario que todavía no existe? Y el Proudhon crítico nos ha dicho claramente que una nueva idea se ha hecho necesaria, pero no que ella ya exista.

El verdadero Proudhon dice: "Desde que una idea superior se ha hecho indispensable, nunca deja de aparecer", ella existe. Y entonces es cuando comienza la lucha.

El Proudhon crítico pretende "que está en el destino del hombre el no instruirse más que progresivamente", como si el hombre

no tuviese un destino completamente distinto, el de ser hombre. y como si la instrucción progresiva hiciera realizar necesariamente un paso adelante. Puedo avanzar paso a paso y llegar precisamente al punto de donde he partido. El verdadero Proudhon no habla del "destino", sino de la "condición" que existe para el hombre e instruirse no "paso a paso", mas sí "por grados". El Proudhon crítico se dice a sí mismo: "Entre los principios sobre los cuales descansa la sociedad, existe uno que ella no comprende, que ha sido alterado por su ignorancia y que es la causa de todos los males. Y, sin embargo, se venera a este principio y se le quiere, porque de lo contrario carecería de influencia. ¿Cuál es este principio, verdadero en su esencia, pero falso en nuestro modo de comprenderlo?"

En la primera frase, el Proudhon crítico dice que el principio ha sido alterado, mal comprendido por la sociedad, y que es, en consecuencia, justo en sí. Encima declara, en la segunda frase, que este principio es verdadero en su esencia y, sin embargo, reprocha a la sociedad el quererlo y venerarlo. El verdadero Proudhon encuentra la oportunidad de repetir, no que este principio sea honrado y querido, sino que sea honrado y querido este principio tal como nuestra ignorancia lo ha alterado; escribe: "Este principio, tal como lo ha hecho nuestra ignorancia, es honrado y querido" (pág. 21). Para el Proudhon crítico la esencia del principio permanece verdadero bajo su forma falsa. El verdadero Proudhon encuentra que "este principio, verdadero en su objeto, es falso en cuanto a nuestra manera de entenderlo", lo mismo que la esencia de la alquimia y de la astrología es un producto de nuestra imaginación, mientras que su objeto —el movimiento y las propiedades químicas de los cuerpos celestes— es verdadero.

El Proudhon crítico continúa su monólogo: "El objeto de nuestras investigaciones es la ley, la determinación del principio social. Mas los políticos, es decir los hombres de la ciencia social, *están en la imprecisión más absoluta: pero como todo error está basado en una realidad, en sus libros se hallará la verdad que han puesto en el mundo a pesar suyo*".

El Proudhon crítico razona de la manera más aventurada. Del hecho que los políticos son ignorantes y obscuros saca la conclusión, de manera absolutamente arbitraria, de que todo error está basado en una realidad; por lo que tanto menos se puede dudar de que, en la persona de aquel que comete el error, todo error está basado en una realidad. Y del hecho de que todo error está basado

en una realidad, deduce, además, que la verdad debe hallarse en los libros de los políticos. Y termina diciendo que, incluso, los políticos han puesto esta verdad en el mundo. Pero si ellos la han puesto en el mundo, tenemos que buscar la verdad en sus libros.

El verdadero Proudhon escribe: "Los políticos... no se entienden". El error que cometen, pues, es un error subjetivo, que tiene su fundamento en ellos mismos: "Por lo tanto, es en ellos donde se encuentra el error". No se entienden; lo que prueba que cada uno ve la cuestión únicamente desde un cierto ángulo. Están "abandonados a la inspiración de sus sentidos, que modestamente toman por la justa razón". Y, "como todo error tiene por objeto una realidad, es en sus libros donde debe encontrarse la verdad, que, a pesar de ellos, habrían puesto allí" (pág. 24).

El Proudhon crítico se pregunta: "¿Qué es la justicia? ¿Cuáles son su esencia, su carácter, su significación?" ¿Como si la justicia pudiera tener una significación especial, diferente de su esencia y de su carácter! El verdadero Proudhon pregunta: "¿Pero qué es la justicia? ¿Cuál es su principio, su carácter, su fórmula?" La fórmula es el principio en tanto que principio del desarrollo científico. En francés, tal como la masa lo habla, hay una diferencia esencial entre los términos fórmula y significación. En francés, tal como la crítica lo habla, esta diferencia desaparece enteramente.

Después de sus explicaciones, que carecen absolutamente, es cierto, de datos concretos, el Proudhon crítico se recobra y exclama: "Tratemos de ajustarnos más a nuestro tema". El verdadero Proudhon, que, desde hace bastante tiempo, se ajusta a su tema, dice, por el contrario: "Tratemos de llegar a algo más preciso y más positivo".

Para el Proudhon crítico, la ley es una "determinación de lo justo", mientras que para el verdadero Proudhon ella no es más que su "declaración". El verdadero Proudhon se levanta contra la idea de que el derecho es hecho por la ley. Pero una "determinación de la ley" puede querer decir también perfectamente que la ley está determinada o que ella determina. Por lo demás, el Proudhon crítico ha adoptado él mismo esta última interpretación cuando, más arriba, habla de la determinación del principio social. ¡El verdadero Proudhon, es cierto, comete una inconveniencia haciendo distinciones tan sutiles!

De acuerdo a todo lo que acabamos de decir sobre las diferencias entre el Proudhon crítico y el verdadero Proudhon, no es asombroso que el Proudhon número 1 trate de demostrarnos cosas com-

pletamente diferentes de las que nos demuestra el Proudhon número 2.

El Proudhon crítico trata "de demostrar mediante las experiencias de la historia" que, "si la idea que nos hacemos de lo justo y de lo injusto es falsa, resulta evidente (y a pesar de esta evidencia trata de demostrarlo) que todas sus aplicaciones en la ley deben ser malas y todas nuestras instituciones, defectuosas".

El verdadero Proudhon está bastante lejos de querer demostrar lo que es evidente. Más bien dice: "Si, por lo tanto, la idea que nos hacemos de lo justo y del derecho estaba mal determinada, si *ella era incompleta y hasta falsa*, es evidente que todas nuestras aplicaciones legislativas serían malas, nuestras instituciones, viciosas; nuestra política, errónea: por consiguiente, que habría desorden y mal social" (pág. 25).

¿Qué quiere demostrar, pues, el Proudhon no crítico? "Esta hipótesis —continúa— de la perversión de la justicia en nuestro entendimiento y, por una consecuencia necesaria, en nuestros actos, sería un hecho demostrado si las opiniones de los hombres relativas al concepto de justicia y a sus aplicaciones— no hubieran sido absolutamente constantes; si, en diversas épocas, hubieran experimentado modificaciones; en una palabra, si hubiese habido progreso en las ideas. Ahora bien, esto es lo que la historia nos afirma por medio de los más brillantes testimonios" (pág. 25). El verdadero Proudhon cita entonces esos testimonios brillantes de la historia. Su sosías crítico se apoya igual que él en las experiencias de la historia para demostrar una proposición completamente diferente, y nos expone esa experiencia de manera absolutamente diferente.

En el verdadero Proudhon son "los sabios", en el Proudhon crítico "los filósofos", quienes *preveían el fin del imperio romano*. Claro está que para el Proudhon crítico únicamente los filósofos pueden ser sabios.

Según el Proudhon crítico, se razonaba en Roma de la manera siguiente: "Roma... ha vencido por su política y por sus dioses; cualquier reforma operada en el culto hubiera sido locura y profanación para el espíritu público..., si ella hubiese querido libertar a los pueblos, habría renunciado a su derecho" (pág. 25). Y el Proudhon crítico agrega: "Así, Roma tenía para ella el hecho y el derecho". En el verdadero Proudhon se razona en Roma de manera más profunda. Se detalla el hecho: "Los esclavos son la fuente más fecunda de sus riquezas; la liberación de los pueblos sería... la ruina

de sus finanzas" (pág. 26). En lo que respecta al derecho, el verdadero Proudhon agrega: "Sus pretensiones estaban justificadas por todas las costumbres y por el derecho de gentes". Esta manera de demostrar el derecho de subyugar a los pueblos, responde enteramente a la concepción jurídica romana. ¿No leemos en las Pandectas: "*Jure gentium servitus invasit*"? (pág. 26).

Según el Proudhon crítico, "la idolatría, la esclavitud, la haraganería, constituyen la base de las instituciones romanas", de todas las instituciones en general. El verdadero Proudhon dice: "La idolatría en la religión, la esclavitud en el Estado, el epicureísmo en la vida privada, forman la base de las instituciones" (pág. 26). En el lenguaje vulgar, epicureísmo no es sinónimo de haraganería. En ese Estado romano apareció, según el Proudhon místico, la "Palabra de Dios", pero, según el verdadero Proudhon, según el Proudhon racionalista, "un hombre diciéndose Palabra de Dios" (pág. 26). En el verdadero Produhon ese hombre "iba anunciando en todas partes... que los sacerdotes eran víboras" (pág. 26), pero el Proudhon crítico se muestra más galante y no los trata más que de "serpientes". El verdadero Proudhon, fiel al vocabulario romano, habla de "abogados" (pág. 26); el Proudhon crítico habla, en buen alemán, de "jurisconsultos".

Después de haber caracterizado el espíritu de la revolución francesa como un espíritu de contradicción, el Proudhon crítico agrega: "Esto es suficiente para demostrar que lo nuevo que tomaba el lugar de lo antiguo no tenía en sí nada de metódico ni de meditado". No puede hacer otra cosa que repetir machaconamente las categorías preferidas, lo "antiguo" y lo "nuevo". Está obligado a reclamar este absurdo, que "lo nuevo debe tener en sí algo de metódico y meditado, a igual que un individuo puede estar afectado de una tara cualquiera". El verdadero Proudhon dice: "Esto basta para demostrar que el orden de cosas que substituyó al antiguno no tuvo en sí nada de metódico y de meditado" (pág. 29).

El Proudhon crítico, arrastrado por el recuerdo de la revolución francesa, revoluciona a tal punto el idioma francés, que sustituye a "hecho físico" con la expresión "hecho de la física", y a "hecho intelectual" con la expresión "hecho de la inteligencia". Con esta revolución de la lengua francesa, el Proudhon crítico logra poner a la física en posesión de todos los hechos que se encuentran en la naturaleza. Pero si de una parte eleva en demasía a las ciencias naturales, por otra parte las rebaja no menos, puesto que les niega

inteligencia y distingue entre un "hecho de la inteligencia" y un "hecho de la física". Establece igualmente la inutilidad de las investigaciones futuras, psicológicas y lógicas, elevando el hecho intelectual directamente al rango de un hecho de la inteligencia.

Como el Proudhon crítico ni supone adónde quiere llegar el verdadero Proudhon con su deducción histórica, claro está que no admite tampoco el fondo verdadero de esta deducción, es decir, la demostración de que se realizan cambios en las concepciones jurídicas y que hay una realización continua de la justicia, mediante la negación del derecho positivo histórico. "La sociedad fue salvada por la negación de sus principios, por el derrocamiento de la religión y por la violación de los derechos más sagrados". Así demuestra el verdadero Proudhon cómo aparecieron, por la negación del derecho romano, la extensión del derecho en la concepción cristiana; por la negación del derecho de conquista, el derecho de las comunas; por la negación del conjunto del derecho feudal, mediante la revolución francesa, el actual estado jurídico más extendido.

Evidentemente, la crítica crítica no podía dejarle a Proudhon la gloria de haber descubierto mediante su negación, la ley de la realización de un principio. En esta forma especial, esta idea fue una verdadera revelación para los franceses.

PRIMERA NOTA MARGINAL CRITICA

Lo mismo que la primer crítica de no importa qué ciencia se coloca forzosamente en el punto de vista de las hipótesis de la ciencia que ella combate, la obra de Proudhon: *¿Qué es la propiedad?*, es la crítica de la economía nacional desde el punto de vista de la economía nacional. No necesitamos insistir largamente sobre la parte jurídica del libro, que critica el derecho colocándose en el punto de vista del derecho, puesto que la crítica de la economía nacional constituye su principal interés. La obra de Proudhon es superada, pues, por la crítica de la economía nacional, aún de la economía nacional tal como aparece en la concepción de Proudhon. Por lo demás, este trabajo sólo se ha hecho posible gracias al mismo Proudhon, a igual como la crítica de Proudhon suponía la crítica del sistema mercantilista hecha por los fisiócratas, la de los fisiócratas por Adam Smith, la de Adam Smith por Ricardo, así como los trabajos de Fourier y de Saint-Simon.

Todas las explicaciones de la economía nacional suponen la propiedad privada. Esta hipótesis fundamental es considerada por

la economía nacional como un hecho inatacable; ella no la somete a ningún examen y, para emplear el lenguaje de Say, ni habla de aquélla más que accidentalmente. Y he aquí que Proudhon somete la base de la economía nacional, la propiedad privada, al primer examen serio, absoluto al mismo tiempo que científico. He aquí el gran progreso científico que ha realizado, un progreso que revoluciona la economía nacional y plantea, por primera vez, la posibilidad de una verdadera ciencia de la economía nacional. La obra de Proudhon: *¿Qué es la propiedad?* tiene para la economía nacional la misma importancia que la obra de Sieyés: *¿Qué es el tercer estado?*, para la política moderna.

En cuanto a las otras formas de la propiedad privada, el salario, el comercio, el valor, el precio, el dinero, si Proudhon no las considera, como lo fuera hecho por ejemplo, en las *Deutsch-franzosische Jarhbücher*, como formas de la propiedad privada, sirviéndose, por el contrario, de ellas para polemizar contra las hipótesis de los economistas, esto responde absolutamente a su punto de vista expuesto anteriormente y que está justificado por la historia.

La economía política, que acepta las condiciones de la propiedad privada como condiciones humanas y racionales, se encuentra en contradicción permanente con su condición primordial, la propiedad privada, en una contradicción análoga a la del teólogo que continuamente da a las ideas religiosas una interpretación humana y peca, así, continuamente contra su hipótesis fundamental, el carácter sobrehumano de la religión. Es así cómo, en la economía, el salario aparece al comienzo como la parte proporcional que le corresponde al trabajo en el producto. El salario del obrero y el beneficio del capitalista se encuentran en la relación más amistosa y, en apariencia, más humana, pareciendo favorecerse mutuamente. Pero después se observa que están, por el contrario, en la relación más hostil. Al principio se diría que la determinación del valor es racional, visto que está hecha por los gastos de producción de un objeto y por la utilidad social de ese objeto. Y aparece, después, que el valor es una determinación puramente accidental, que no tiene absolutamente necesidad de ser en razón de los gastos de producción ni de la utilidad social. Al comienzo, la magnitud del salario está determinada por un acuerdo libremente consentido entre el obrero libre y el capitalista libre. Y resulta, después, que el obrero está forzado a dejarse fijar su salario, lo mismo que el capitalista está obligado a fijarlo lo más bajo posible. La libertad de las partes contratantes ha

dejado lugar a la sujeción. Sucede lo mismo para el comercio y todas las demás relaciones económicas. Los economistas mismos sienten, a veces, estas contradicciones, y es el desenvolvimiento de estas contradicciones lo que constituye el fondo principal de sus recíprocas discusiones. Pero cuando adquieren conciencia de estas contradicciones, ellos mismos atacan a la propiedad privada, bajo una forma parcial cualquiera, porque la acusan de falsear el salario racional en sí, es decir en su concepción, del valor racional en sí, del comercio racional en sí. De esta manera es cómo Adam Smith polemiza en la ocasión contra los capitalistas, Destutt de Tracy contra los agentes de cambio, Sismondi contra las manufacturas, Ricardo contra la propiedad agraria, y casi todos los economistas modernos contra los capitalistas no industriales, en quienes la propiedad aparece únicamente bajo los rasgos del consumidor.

Por consecuencia, los economistas tanto adelantan a título de excepción —sobre todo cuando atacan algún abuso particular— la apariencia humana, que encuentran en las relaciones económicas, cómo, y aún la mayor parte del tiempo, consideran estas relaciones en lo que las diferencia netamente de lo que es humano, es decir, en su sentido estrictamente económico. Inconscientes, se debaten en esta contradicción.

Proudhon ha dado remate, una vez por todas, a esta inconsciencia. Ha tomado en serio la apariencia humana de las relaciones económicas y las ha opuesto claramente a su realidad no humana. Obligó a estas relaciones a ser en realidad lo que son en la idea que los economistas se han hecho, o más bien, a renunciar a esta idea y a reconocer que en realidad no tienen nada de humano. Consecuente consigo mismo, ha demostrado, pues, que no es tal o cual especie de propiedad, como lo habían hecho hasta entonces los economistas, que no es una parte, sino el conjunto de la propiedad privada lo que ha falseado en suma y de manera universal las relaciones económicas. Ha hecho todo lo que la crítica de la economía podía hacer colocándose en el punto de vista económico.

El señor Edgar, que quiere caracterizar el punto de vista de la obra: *¿Qué es la propiedad?*, se cuida bastante, claro está, de decir una palabra de la economía política ni de lo que hace el carácter distintivo de esta obra; pero este carácter consiste precisamente en hacer de la cuestión relativa a la esencia de la propiedad privada, la cuestión vital de la economía política y de la jurisprudencia. Para la crítica crítica, todo esto no sufre la menor dificultad; Proudhon

no ha innovado nada con su negación de la propiedad privada. No ha hecho más que revelar un secreto que la crítica crítica había guardado hasta entonces para ella.

"Proudhon —continúa el señor Edgar inmediatamente después de su traducción característica— encuentra, pues, algo absoluto, una base eterna en la historia, un dios que guía a la humanidad: la justicia."

La obra fracesa de Proudhon, publicada en 1840, no se coloca en el punto de vista del desenvolvimiento alemán de 1844. Es el punto de vista de Proudhon, un punto de vista que comparten un gran número de escritores franceses de ideas diametralmente opuestas, y que ofrece a la crítica crítica, en consecuencia, la ventaja de haber caracterizado de un solo plumazo los puntos de vista más contrarios. Por lo demás, basta llevar a sus límites extremos la ley establecida por Proudhon mismo, la realización de la justicia por su negación, para poder pasárselas sin ese absoluto en la historia. Si Proudhon no llega hasta esta lógica, lo debe a la desgracia de haber nacido francés, en lugar de haber nacido alemán.

Por el absoluto en la historia, por la fe en la justicia, Proudhon se ha convertido para el señor Edgar en un sujeto teológico; y la crítica crítica, que *ex profeso* es la crítica de la teología, puede apoderarse ahora de él, para discutir las "concepciones teológicas".

"Lo que caracteriza a toda concepción religiosa es que ella establece el dogma de un estado religioso donde una de las antinomias termina siempre por triunfar sobre la otra."

Veremos cómo la crítica crítica religiosa establece el dogma de un estado donde una de las antinomias, la "crítica", termina siempre, como única verdad, por triunfar sobre la otra, "la masa". Pero Proudhon se ha equivocado tanto más al ver en la justicia "de la masa" un absoluto, un dios de la historia, ya que la justa crítica se ha reservado expresamente para ella misma el papel de ese absoluto, de ese dios en la historia.

## SEGUNDA NOTA MARGINAL CRITICA

"Proudhon, mediante el hecho de la miseria, de la pobreza, termina sus consideraciones de una manera exclusiva; en ese hecho ve una contradicción con la igualdad y la justicia; encuentra allí sus armas. Es así cómo ese hecho deviene a sus ojos un hecho absoluto, justificado, mientras que el hecho de la propiedad deviene un hecho injustificado."

La tranquilidad del conocimiento nos enseña que Proudhon encuentra, en el hecho de la miseria, una contradicción con la justicia y que lo estima, pues, injustificado; y, sin tomar aliento, ella nos asegura que ese hecho "deviene a sus ojos un hecho absoluto, justificado".

La antigua economía política partió de la riqueza que el movimiento de la propiedad privada se reputa produce para las naciones y ha llegado a resultados que hacen la apología de la propiedad privada. Proudhon parte del punto de vista opuesto, sofísticamente oculto en la economía política; parte de la pobreza producida por el movimiento de la propiedad privada y llega a resultados que niegan la propiedad privada. La primera crítica de la propiedad privada toma naturalmente como punto de partida el hecho donde la esencia contradictoria de esta propiedad aparece en la forma más tangible, más llamativa, en la que rebela más al sentimiento humano; el hecho de la pobreza, de la miseria.

"La crítica, por el contrario, agrupa los dos hechos de la pobreza y de la propiedad en uno solo; reconoce la conexión íntima de ambos, y hace de ellos un todo cuyas condiciones de existencia busca luego."

La crítica que, hasta entonces, nada ha comprendido en los hechos de la propiedad y de la pobreza, hace valer, "por el contrario", en oposición al hecho real de Proudhon, su propio hecho, simplemente advenido en su imaginación. Reúne los dos hechos en uno solo y únicamente después de esta operación se da cuenta de la conexión íntima de ambos hechos. La crítica no puede negar que también Proudhon reconoce una conexión íntima entre los hechos de la pobreza y de la propiedad, puesto que precisamente a causa de esta conexión anula la propiedad para suprimir la pobreza. Proudhon ha ido aún más lejos. Ha demostrado detalladamente cómo el movimiento del capital produce la miseria. Pero la crítica no se rebaja a estas mezquindades. Reconoce que la pobreza y la propiedad privada son antinomias; ¡por lo demás, es ésta una opinión bastante extendida! Ella hace de la pobreza y de la riqueza un todo cuyas condiciones de existencia busca luego. Cuestión tanto más superflua cuando la crítica viene a constituir justamente ese todo y que esta constitución es ella misma, por lo tanto, la condición de existencia de ese todo.

Pidiéndole a ese "todo como tal" las condiciones de su existencia, la crítica crítica busca, pues, siguiendo un procedimiento

netamente teológico, las condiciones de existencia de ese todo por fuera de ese todo. La especulación crítica permanece fuera del objeto que pretende tratar. En tanto que toda la antinomia no es otra cosa que el movimiento de las dos partes del todo, en tanto que la naturaleza de esas dos partes encierra precisamente la condición de existencia del todo, la crítica elude el estudio de ese movimiento real constitutivo del todo, para estar incluso en condiciones de declarar que la crítica crítica, en tanto que tranquilidad del conocimiento, está por encima de los dos extremos de la antinomia, y que su actividad, después de haber constituido el "todo como tal", es la única que puede suprimir actualmente la *abstracción que ella ha creado.*

El proletariado y la riqueza son antinómicos. Como tales constituyen un todo. Son dos formas del mundo de la propiedad privada. Se trata de determinar el lugar que uno y otra ocupan en la antinomia. No basta decir que son los dos aspectos de un todo.

La propiedad privada, en tanto que propiedad privada o riqueza, está obligada a mantenerse ella misma y, por consecuencia, a su contrario, el proletariado. Es éste el lado positivo de la antinomia; la propiedad privada que halla su satisfacción *en sí misma.*

Inversamente, el proletariado, en tanto que *proletariado,* se encuentra forzado a trabajar por su propia supresión y, por consecuencia, por la de la propiedad privada, es decir, de la condición que hace de él el proletariado. Este es el lado negativo de la antinomia: la propiedad privada fatigada de inquietud, descompuesta *y en vías de disolución.*

La clase poseedora y la clase proletaria presentan el mismo estado de desposesión. Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella *sólidamente,* sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una existencia humana; la segunda, por el contrario, se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia, y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida inhumana. Ella se encuentra, para emplear una expresión de Hegel, en el rebajamiento en rebelión contra ese *rebajamiento,* rebelión a la cual es empujada, necesariamente, por la contradicción que existe entre su naturaleza humana y su situación, que constituye la negación franca, neta y absoluta de esa naturaleza.

En el marco de la antinomia, los propietarios privados forman, pues, el partido conservador y los proletarios, el partido destructor. Los primeros trabajan para mantener la antinomia, los segundos, para aniquilarla.

Es cierto que, *en este movimiento económico, la propiedad* privada se encamina por sí misma hacia su disolución; pero ella no lo hace más que por su evolución que le es independiente, realizándose contra su voluntad, sólo porque produce al proletariado, en tanto que proletariado; vale decir, produce la miseria consciente de su miseria moral y física, el embrutecimiento consciente de su embrutecimiento, y que, por esta razón, tratan de suprimirse a sí mismos. El proletariado ejecuta el juicio que, por la producción del proletariado, la propiedad privada pronuncia contra ella misma, lo mismo que *ejecuta el juicio que el asalariado pronuncia contra sí* mismo, al producir la riqueza ajena y su propia miseria. Si el proletariado conquista la victoria, esto no significa absolutamente que se haya convertdo en tipo absoluto de la sociedad, pues sólo es victorioso suprimiéndose a sí mismo y a su contrario. Y, entonces, el proletariado habrá desaparecido tanto como el contrario que le condiciona, la propiedad privada.

Si los autores socialistas atribuyen al proletariado ese papel mundial, no es debido, como la crítica afecta creerlo, porque consideren a los proletarios como a dioses. *Es más bien lo contrario.* En el proletariado plenamente desarrollado se hace abstracción de toda humanidad, hasta de la apariencia de la humanidad; en las condiciones de existencia del proletariado se condensan, en su forma más inhumana, todas las condiciones de existencia de la sociedad actual; el hombre se ha perdido a sí mismo, pero, al mismo tiempo, no sólo ha adquirido conciencia teórica de esa pérdida, sino que se ha visto constreñido directamente, por la miseria en adelante ineluctable, imposible de paliar, absolutamente imperiosa —por la expresión *práctica de la necesidad—, a rebelarse contra esa inhumanidad;* y es por todo esto que el proletariado puede libertarse a sí mismo. Pero no puede él libertarse sin suprimir sus propias condiciones de existencia. No puede suprimir sus propias condiciones de existencia sin suprimir todas las condiciones de existencia inhumanas de la sociedad actual que se condensan en su situación. No en vano pasa por la escuela ruda, pero fortificante, del trabajo. No se trata de saber lo que tal o cual proletario, o aun el proletariado íntegro, se propone momentáneamente como fin. Se trata de saber lo que el proletariado es y lo que debe históricamente hacer de acuerdo a su ser. Su finalidad y su acción histórica le están trazadas, de manera tangible e irrevocable, en su propia situación de existencia, como en toda la organización de la sociedad burguesa actual.

Nos parece superfluo demostrar aquí que una gran parte del proletariado inglés y francés ya ha adquirido conciencia de su misión histórica y no deja de esforzarse para dar a esta conciencia toda la claridad deseada.

La crítica crítica puede reconocer esto tanto menos en cuanto ella se ha proclamado el elemento exclusivamente creador de la historia. Es a ella a quien pertenecen las antinomias históricas, así como el papel de hacerlas desaparecer. Publica, pues, por medio de su encarnación, el señor Edgar, el aviso siguiente: "La cultura y la falta de cultura, la posesión y la falta de posesión, estas antinomias deben ser propiedad absoluta de la crítica, sino, serán profanadas". La posesión y la falta de posesión han recibido la consagración metafísica de las antinomias crítico-especulativas. Unicamente la mano de la crítica crítica tiene el derecho, pues, de tocarlas, sin cometer sacrilegio. Los capitalistas y los obreros no tienen que inmiscuirse en su situación recíproca.

Lejos de sospechar que se pueda discutir su concepción crítica de la antinomia, que se pueda profanar ese santuario, el señor Edgar se hace hacer por su adversario una objeción que sólo él podía hacerse.

"¿Es posible, pues —pregunta el adversario imaginario de la crítica crítica—, servirse de otras nociones que de las nociones existentes, libertad, igualdad, etc.? Yo respondo —escuchad bien lo que responde—, que las lenguas griega y latina han desaparecido desde que fue agotada la esfera de ideas a la cual servían de expresión".

Ahora vemos con nitidez por qué la crítica crítica no expresa una sola idea en alemán. El idioma de sus ideas aún no está establecido, a pesar de todos los esfuerzos intentados por Reichart en su estudio crítico de las palabras extranjeras, por Faucher en su estudio del idioma inglés, y por el señor Edgar en su estudio de la lengua francesa, para preparar la nueva lengua crítica.

### *Traducción característica Nº 2*

El Proudhon crítico escribe: "Los cultivadores se repartieron el suelo; la igualdad consagró la posesión; en esta ocasión, ella consagró la propiedad." El Proudhon crítico hace coincidir el nacimiento de la propiedad agraria con la división del suelo. La transición de la posesión a la propiedad la realiza mediante las palabras "en esta oportunidad".

El verdadero Proudhon dice: "La agricultura fue el fundamento

de la posesión territorial y la causa ocasional de la propiedad. Nada era asegurarle al labrador el fruto de su trabajo, si no se le aseguraba al mismo tiempo el medio de producirlo; para premunir al débil contra las invasiones del fuerte, para suprimir las expoliaciones y los fraudes, se sentía la necesidad de establecer entre los poseedores, líneas permanentes de demarcación". La igualdad consagraba, pues, la posesión en primer término, en esta oportunidad. "Cada año veía multiplicarse al pueblo y crecer la avidez de los colonos: se creyó poner un freno a la ambición plantando mojones, al pie de los cuales vendría a romperse la ambición. De esta manera, fue apropiado el suelo por una necesidad de igualdad imprescindible para la seguridad pública y el tranquilo goce de cada uno. Sin duda el reparto nunca fue geográficamente igual..., pero no por eso el principio dejó de ser el mismo: la igualdad había consagrado la posesión, la igualdad consagró la propiedad (pág. 64)."

En el Proudhon crítico, los "antiguos fundadores de la propiedad, absorbidos por la preocupación de su necesidad, no vieron que el derecho de propiedad tenía como correlativo el derecho de alienar, de vender, de donar a título gratuito, de adquirir y de perder, lo que destruía la igualdad que les servía de punto de partida."

En el verdadero Proudhon, los fundadores de la propiedad no olvidaron, absorbidos por la preocupación de su necesidad, esta evolución de la propiedad. Es más exacto decir que ellos no la habían visto; y aún cuando hubieran podido preverla, la necesidad del momento no hubiera dejado de obtener la victoria. El verdadero Proudhon es, además, demasiado pedestre para oponer al derecho de propiedad, el derecho de alienar, de vender, etc., es decir, para oponer las especies al género. Opone el "derecho de recibir su parte de sucesión" al "derecho de alienarla, etc.", lo que constituye una oposición real y un progreso.

## TERCERA NOTA MARGINAL CRITICA

"¿Sobre qué basa Proudhon su demostración de la imposibilidad de la propiedad? La cosa es increíble: sobre el mismo principio de la igualdad."

Un instante de reflexión hubiese bastado "para despertar la creencia" del señor Edgar. El señor Edgar no puede ignorar que en la base de todas sus explicaciones Bruno Bauer coloca la "conciencia infinita" y considera a ese principio como creador mismo de los evangelios que, por su falta absoluta de conciencia de sí, parecen

estar en contradicción directa con esa "conciencia infinita". De la misma manera, Proudhon considera a la igualdad como el principio creador de su contrario directo, la propiedad privada. Que el señor Edgar se permita comparar por un instante la igualdad francesa con la "conciencia" alemana y percibirá que el segundo principio expresa a la alemana, es decir, en el pensamiento abstracto, lo que el primero expresa a la francesa, es decir, en el idioma de la política y de la intuición pensante. La conciencia es igualdad del hombre consigo mismo en el pensamiento puro. La libertad es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en el mundo de la práctica, es decir, por consecuencia, el conocimiento que un hombre tiene de otro hombre considerado como su igual. La libertad es la expresión francesa de la unidad del ser humano, de la conciencia genérica y de la relación social y humana del hombre con el hombre. Lo mismo que en Alemania la crítica destructiva, antes de llegar con Feuerbach a la intuición del hombre verdadero, había ensayado disociar, por el principio de la conciencia de sí, toda cosa determinada y toda cosa existente, la crítica destructiva trató de llegar en Francia al mismo objetivo por medio del principio de la igualdad.

"Proudhon quiere mal a la filosofía, lo que en suma no podríamos vituperarle. ¿Pero por qué quiere mal a la filosofía? La filosofía —dice— hasta hoy no ha sido práctica. Ha montado a horcajadas en el gran caballito de madera de la especulación, y los hombres le han parecido entonces demasiado pequeños. Yo creo que la filosofía es excesivamente práctica. En otros términos, hasta hoy no ha sido más que la expresión abstracta de la situación existente y nunca ha podido desprenderse de las primeras condiciones de esta situación, condiciones que aceptaba como absolutas."

La idea de que la filosofía es la expresión abstracta de la situación existente, no pertenece originalmente al señor Edgar, sino a Feuerbach, quien, el primero, profesó y declaró que la filosofía era el empirismo especulativo y místico. Pero el señor Edgar pretende darle a esta idea un giro original y crítico. Mientras Feuerbach llega, en efecto, a la conclusión que la filosofía debe descender de la esfera de la especulación hasta la profundidad de la miseria humana, el señor Edgar nos enseña, por el contrario, que la filosofía es excesivamente práctica. Más bien parece que la filosofía, precisamente porque no era más que la expresión trascendente y abstracta de la situación existente, a causa también de su trascendencia y de su abstracción, a causa de su distinción imaginaria del mundo, debía

creer que había dejado muy por debajo de ella la situación existente y los hombres reales; que, por otra parte, puesto que no se diferenciaba realmente del mundo, se encontraba en la imposibilidad de dar un juicio real sobre el mundo, o de ejercer en contra suyo una facultad real de diferenciación; que ella no podía, pues, intervenir prácticamente y debía limitarse a lo sumo a una práctica *in abstracto*. La filosofía no era excesivamente práctica más que en el sentido que planeaba por encima de la práctica. La crítica crítica, que no ve en la humanidad más que una masa sin alma, nos da el testimonio más ruidoso de la infinita pequeñez que los hombres revisten a la mirada de la especulación. La vieja especulación se encuentra aquí de acuerdo consigo misma. Léase, por ejemplo, esta frase de la filosofía del derecho de Hegel: "Desde el punto de vista de las necesidades, es lo concreto de la representación lo que se llama hombre; aquí, y hablando con propiedad, aquí solamente se trata, pues, del hombre en ese sentido." Aun cuando la especulación habla del hombre, no tiene en vista lo concreto, sino lo abstracto, la idea, el espíritu, etc. El señor Faucher, en su estudio del estado de cosas existente en Inglaterra, y el señor Edgar en su estudio del estado actual del idioma francés, nos dan ejemplos de la manera con que la filosofía expresa el estado de cosas existente.

"Es así cómo el mismo Proudhon es práctico en cuanto —hallando la noción de igualdad en la base de las pruebas de la propiedad—, se apoya sobre la misma noción para partir en guerra contra la propiedad."

Proudhon hace aquí absolutamente lo que hacen los críticos alemanes que registran la idea humana que encuentran en la base de todas las pruebas de la existencia de Dios, para hablar precisamente contra la existencia de Dios.

"Si las consecuencias del principio de igualdad son más fuertes que la igualdad misma, ¿cómo Proudhon quiere llevar este principio a su fuerza súbita?"

Todas las concepciones religiosas reposan —según el señor B. Bauer—, sobre la conciencia de sí. Es ése, de acuerdo a él, el principio creador de los Evangelios. ¿Por qué, pues, las consecuencias del principio de la conciencia han sido más fuertes que el mismo principio? Porque —se responde a la alemana—, la conciencia es el principio creador de las concepciones religiosas, pero una conciencia devenida exterior y extraña a ella misma, alienada y contradictoria en sí. La conciencia que se ha recobrado, que se comprende

y que aprehende su propia esencia, es, pues, el imperio sobre las creaciones de su propio renunciamiento. Proudhon se encuentra absolutamente en el mismo caso, naturalmente con la diferencia que habla francés, en tanto que nosotros hablamos alemán, y que, en consecuencia, él expresa a la francesa lo que nosotros expresamos a la alemana.

Proudhon mismo se plantea la cuestión siguiente: ¿Cómo es posible que la igualdad, siendo concebida como el principio lógico y creador de la constitución de la propiedad y encontrándose en el fondo de todos los argumentos que se han invocado para la propiedad, no exista, y que exista por el contrario su negación, la propiedad privada? Demuestra "que verdaderamente la propiedad puede manifestarse como accidente, pero que, como institución y principio, es imposible matemáticamente" (pág. 35), en otros términos, que se contradice ella misma y se destruye sobre todos los puntos, que ella es, pues, la existencia de la igualdad alienada, en contradicción consigo misma, perdida para ella misma. El verdadero estado de cosas francés, como también la constatación de esta alienación, significa a los ojos de Proudhon, a justo título, la próxima y real supresión de la propiedad.

Proudhon experimenta la necesidad de dar igualmente, en la negación de la propiedad privada, la justificación histórica de esta misma propiedad privada. Como todas las primeras explicaciones de este género, su desarrollo es pragmático. Supone que las generaciones pasadas han querido, de manera consciente y reflexionada, en sus instituciones, realizar la igualdad que representa, a sus ojos, la enseñanza humana.

"Siempre volvemos a ello... Proudhon escribe en interés de los proletarios". Lo que le impulsa, no es el interés de la crítica infatuada de sí misma, un interés abstracto y fingido; es el interés histórico y real de lo vulgar, un interés que, más allá de la crítica, llegará finalmente a la crisis. Proudhon no escribe simplemente en interés de los proletarios; él mismo es proletario, obrero. Su obra es un manifiesto científico del proletariado francés y presenta, en consecuencia, una importancia histórica completamente distinta que la elucubración literaria de un crítco cualquiera.

"Proudhon escribe en interés de los que nada poseen. Poseer y no poseer nada, son para él categorías absolutas. Poseer es lo más elevado que existe para él, puesto que no poseer nada es, al mismo tiempo, para él, el objeto supremo de la reflexión. Todo

hombre debe poseer, pero tanto como otro —dice Proudhon—. Más no hay que olvidar que lo que me interesa en lo que poseo, es exclusivamente lo que poseo más que otro. En la igualdad, la posesión y la igualdad misma devienen para mí algo indiferente."

Según el señor Edgar, poseer y no poseer son, para Proudhon, categorías absolutas. La crítica crítica no ve en todas partes más que categorías de la posesión y de la no-posesión; posesión y no-posesión, el salario, la retribución, la miseria y la necesidad, el trabajo por la necesidad, no son más que categorías.

Si la sociedad sólo tuviera que libertarse de las categorías de la posesión y de la no-posesión, un dialéctico cualquiera, más débil aún que el señor Edgar, ¡cuán fácilmente le haría vencer y suprimir esas categorías! Por lo demás, el señor Edgar considera a todo esto en tal forma mezquino, que cree que ni vale la pena dar, contra Proudhon, una simple explicación de las categorías de la posesión y de la no-posesión. Pero, como la no-posesión no es simplemente una categoría, sino también una realidad absolutamente lamentable; y ya que, en nuestros días, el hombre que nada tiene no es nada; ya que ese hombre carece de la menor relación con la existencia en general y, *a fortiori,* con la existencia humana; ya que el estado de la no-posesión es el estado en que el hombre se encuentra totalmente separado de su objetividad: con plena justicia, la no-posesión merece ser, para Proudhon, el objeto supremo de la reflexión, y esto tanto más cuanto que antes que él y los escritores sociales franceses, se había reflexionado menos sobre este tema. La no-posesión es el espiritualismo desesperado, la plena irrealidad del hombre, la plena realidad de lo que no es el hombre, una posesión muy positiva, la posesión del hambre, del frío, de las enfermedades, de los crímenes, de la humillación, del entorpecimiento, de todo lo que es contrario al hombre y a la naturaleza. Pero todo objeto que deviene por primera vez, con plena conciencia de su importancia, el objeto de la reflexión, es por esto mismo el objeto supremo de la reflexión.

Decir que Proudhon quiere suprimir la no-posesión y el antiguo modo de posesión, es absolutamente lo mismo que decir que Proudhon quiere suprimir el estado de cosas en que el hombre ha devenido prácticamente extraño a su esencia objetiva, que quiere suprimir la expresión económica de esa alienación del hombre en relación al hombre. Pero como la crítica de la economía política todavía no ha podido liberarse de las hipótesis de la economía política, la reapropiación del mundo objetivo continúa siendo conside-

rada en la forma que la propiedad posee en la economía política.

Proudhon no opone —como la crítica crítica pretende que lo hace—, la no-posesión a la posesión, sino que al antiguo modo de posesión, la propiedad privada, opone la posesión igualitaria. Declara que la posesión es una función social. Pero, lo que hay de interesante en una función, no es excluir a la otra, sino afirmar y realizar las fuerzas de mi propio ser.

Proudhon no ha logrado dar a esta idea el desenvolvimiento adecuado. La idea de la posesión igualitaria expresa, a la manera de la economía política, que el objeto como ser objetivo del hombre es, al mismo tiempo, la existencia del hombre para el otro hombre, su relación humana con otro hombre, la relación social del hombre con el hombre. Proudhon hace desaparecer, del cuadro de la alienación económica, esta alienación económica.

*Traducción característica N° 3*

El Proudhon crítico posee asimismo un propietario crítico, según "la propia declaración del cual, los que han sido obligados a trabajar para él, han perdido lo que se ha apropiado". El Proudhon real dice al propietario real: "¡Tú no has trabajado! ¿No habrás hecho trabajar nunca a los otros? ¿Cómo, entonces, han perdido trabajando para ti lo que has sabido adquirir no trabajando para ellos?"

El Proudhon crítico afirma que, por riqueza natural, Say entiende propiedades naturales, aunque Say declara formalmente en el Epítome de su *Tratado de economía política,* para eliminar todo error, que no entiende por riqueza ni la propiedad ni la posesión, sino una suma de valores. El Proudhon crítico corrige naturalmente a Say de la misma manera que él ha sido corregido por el señor Edgar. Es así cómo, según el Proudhon crítico, Say deduce inmediatamente un derecho de apropiarse del campo, "puesto que la tierra ofrece más asidero a la apropiación que el agua y la luz". Por el contrario, Say dice expresamente: "Los derechos de los propietarios de tierras, remontan a una expoliación". (*Tratado de econ. pol.*, 3ª edic. francesa. I. 136, nota). Se necesita, pues —según Say—, el concurso de la legislación y del derecho positivo para fundar el derecho de la propiedad fundiaria. El verdadero Proudhon no reprocha a Say el que deduzca *inmediatamente* el derecho de apropiarse un campo "puesto que la tierra ofrece más asidero, etc."; le reprocha el poner la posibilidad en lugar del derecho y de confundir la cuestión

de la posibilidad con la cuestión del derecho. "Say toma la posibilidad por el derecho. Uno no se pregunta por qué la tierra ha sido apropiada antes que el mar y los aires; se quiere saber en virtud de qué derecho el hombre se ha apropiado esta riqueza que no creó en absoluto y que la naturaleza le da gratuitamente".

El Proudhon crítico continúa: "A esto, sólo haremos notar nosotros que con la apropiación de un trozo de tierra, también se ha realizado la apropiación de los demás elementos, la tierra, el agua y el fuego: *terra, aqua, aere et igne interdicti sumus.*"

He aquí cómo el Proudhon crítico polemiza contra Carlos Comte: "C. Comte pretende que para vivir, el hombre necesita aire, alimentos, vestidos. Siendo inagotables algunas cosas, tales como el aire y el agua, permanecerán siempre, pues, como propiedad colectiva, mientras que otras, existiendo en cantidad menor, llegarían a ser propiedad privada. C. Comte apoya su demostración, en consecuencia, sobre las nociones de finito e infinito. Quizá habría llegado a otro resultado si hubiera erigido en categorías principales las nociones de indispensable y de no indispensable."

¡Qué pueril es esta polémica del Proudhon crítico! Sugiere a Carlos Comte el que renuncie a las categorías sobre las cuales construye su demostración, y que pase a otras categorías, no para llegar a sus propios resultados, sino para llegar *quizá* a los resultados del Proudhon crítico.

El verdadero Proudhon no hace semejantes sugestiones a C. Comte; no le despacha con un simple quizá: se bate con sus propias categorías.

Carlos Comte —dice Proudhon—, parte del hecho que el hombre necesita aire, alimentos y, en ciertos climas, vestidos, no para vivir, sino para no dejar de vivir. "Para conservarse, el hombre necesita, pues, apropiarse incesantemente de cosas de diversas especies. Pero estas cosas no existen en las mismas proporciones; algunas, tales como la luz de los astros, el aire atmosférico, el agua encerrada en la cuenca de los mares, existen en tan grande cantidad, que los hombres no pueden hacerles experimentar ningún aumento o ninguna disminución sensible; cada uno puede apropiarse de ellas tanto como sus necesidades lo pidan, sin dañar en nada a las satisfacciones de los demás, sin causarles el menor perjuicio (pág. 75)".

Proudhon parte luego de la propia enumeración de C. Comte. Primero le dice: "Así la tierra —como el agua, el aire y la luz—,

es un objeto de primera necesidad del que cada uno debe usar libremente, sin perjudicar a la satisfacción de otro". "¿Por qué, pues, es apropiada la tierra?... C. Comte asegura que lo es porque la tierra no es infinita... Parece que debería decir, por el contrario: en consecuencia (porque ella es cosa limitada) no debe ser cosa apropiada. Pues si uno se apropia una cantidad cualquiera de aire o de luz, no puede causar daño a nadie, puesto que siempre queda bastante", puesto que el aire y la luz existen en cantidad ilimitada (pág. 75-76). Por el contrario, la apropiación arbitraria de la tierra perjudica a la satisfacción de otro, puesto que "la tierra es mucho menos extensa que los demás elementos; por lo tanto, su empleo debe ser reglamentado, no en beneficio de algunos, sino en interés y para la seguridad de todos... La argumentación del señor C. Comte va en contra de su tesis."

"C. Comte —escribe el Proudhon crítico— parte de la idea de que una nación puede ser propietaria de un país, mientras que, si la propiedad implica el derecho de usar y de abusar, no por eso se puede reconocer a una nación el derecho de usar y de abusar."

El verdadero Proudhon no habla del derecho de usar y de abusar, que el derecho de propiedad "implica". Es demasiado pedestre para hablar de un derecho de propiedad que estaría implícito en el derecho de propiedad. En efecto: el derecho de usar y de abusar no es más que el derecho de propiedad mismo. Por esto Proudhon declara que ninguna nación es propietaria de su territorio. Y agrega: "Si el lector encontrara que esto es ir demasiado lejos... me limitaría a recordar que del derecho ficticio de propiedad nacional han surgido en todas las épocas, las pretensiones de soberanía del barón feudal, los tributos, regalías, diezmos, contingentes de hombres y de dinero, previsión de mercancías, etc." (85).

He aquí cómo argumenta el verdadero Proudhon contra C. Comte: "De esta manera, C. Comte, que trata de explicar cómo se forma la propiedad, y que comienza por suponer que una nación es propietaria, cae en el sofisma llamado petición de principio (pág. 85). Nos presenta al Estado vendiendo tierras, "un hombre industrioso que compra una parte de ellas" (pág. 86), en otros términos, supone las condiciones de propiedad que quiere probar.

El Proudhon crítico arroja por tierra al sistema decimal francés. Conserva el franco, pero reemplaza el céntimo por el "liard".

Y agrega: "Cuando yo cedo un trozo de tierra, me privo no solamente de una cosecha, sino que quito un bien durable a mis

hijos y a mis nietos. El suelo no tiene simplemente un valor actual; tiene un valor futuro, un valor potencial".

El verdadero Proudhon dice: "El suelo no tiene solamente un valor integrante y actual, también tiene un valor de potencia y de porvenir, el cual depende de nuestra habilidad para hacerlo valer y ponerlo en obra... Destruya la tierra, o lo que termina en lo mismo para usted, véndala: no solamente aliena una, dos o varias cosechas, sino que se deshace de todos los productos que podían sacar de ella usted, sus hijos y los hijos de sus hijos" (pág. 87). Para Proudhon no se trata de hacer remarcar la oposición entre una cosecha y el bien durable —el dinero que recibo a cambio del campo también puede, como tal, convertirse en un bien durable—, sino la oposición entre el valor actual y el valor que un cultivo ininterrumpido puede dar al suelo.

Según C. Comte, el valor nuevo que se agrega a una cosa, mediante el trabajo, es mi propiedad. El Proudhon crítico trata de refutarlo: el hombre debería, pues, dejar de ser propietario cuanto deja de trabajar. La propiedad del producto nunca debería comportar la de la materia.

El verdadero Proudhon dice: "Que el trabajador haga suyos los frutos, estoy de acuerdo; pero no comprendo que la propiedad de los productos importe la de la materia. ¿El pescador que, sobre la misma costa, sabe pescar más peces que sus compañeros, se transforma por esa habilidad en propietario de los parajes donde pesca? ¿La habilidad de un cazador fue considerada alguna vez como un título de propiedad sobre los animales de caza de un cantón? La paridad es perfecta: el cultivador diligente encuentra en una cosecha abundante y de mejor calidad la recompensa de su industria... Para transformar la posesión en propiedad, se necesita otra cosa que el trabajo, sin la cual el hombre dejaría de ser propietario desde que dejara de trabajar. Pero, lo que hace la propiedad, según la ley, es la posesión inmemorial, innegable, en una palabra, la prescripción: el trabajo no es más que el signo sensible, el acto material mediante el cual la ocupación se manifiesta" (pág. 89).

"El sistema de la apropiación por el trabajo está, pues, en contradicción con el código; y cuando los partidarios de ese sistema pretenden servirse de él para explicar las leyes, están en contradicción consigo mismos" (página 89).

Si, según esta opinión, la roturación de una tierra "crea íntegramente por esto mismo la propiedad", no hay allí más que una peti-

ción de principio. De hecho, hay creación de "una capacidad productiva que no existía anteriormente" (pág. 89). Pero, precisamente, quedaría por demostrar que, por eso mismo, se encuentra creada la propiedad de la materia. "El hombre ha creado todo, todo, excepto la materia misma" (pág. 89). Además, toda capacidad productiva de la materia "no puede ser creada más que a condición de que exista una materia que sea su soporte" (pág. 89).

El Proudhon crítico hace de Graco Baboeuf un partidario de la libertad, mientras que, en el verdadero Proudhon, no es más que un partidario de la igualdad.

El Proudhon crítico, queriendo valuar el honorario debido a Homero por *La Ilíada*, escribe: "El honorario que yo doy a Homero y aquéllo que él me da, deben ser iguales. ¿Cómo hay que determinar el valor de su trabajo?" El Proudhon crítico está muy por encima de las pequeñeces de la economía política para saber que existe una gran diferencia entre el valor de una cosa y el servicio que ella rinde a una persona. El verdadero Proudhon dice: "El honorario de un poeta debe ser igual a su producto. ¿Mas, cuál es el valor de ese producto?" (pág. 180). El verdadero Proudhon supone que "esa *Ilíada*, esa obra maestra que se trata de retribuir equitativamente, sea en realidad de un precio infinito" (pág. 109); el Proudhon crítico la supone de un valor infinito. El verdadero Proudhon opone el valor de la *Ilíada*, su valor intrínseco, a su valor de cambio: el Proudhon crítico opone el valor interior de la *Ilíada*, es decir, su valor como poema, a su valor de cambio.

El verdadero Proudhon dice: "Entre una recompensa material y el talento, no existe una medida común; bajo este aspecto, la condición de todos los productores es igual, consecuentemente, toda comparación entre ellos y toda diferenciación de formas, es imposible" (pág. 112).

El Proudhon crítico dice: "De manera relativa, la relación de los productores es igual. El talento no puede ser valuado materialmente... Toda comparación de los productores entre sí, toda diferenciación exterior, es imposible".

En el Proudhon crítico "el hombre de ciencia debe tener el sentimiento de la igualdad en la sociedad, porque su talento y su conocimiento no son más que el producto del conocimiento social". El verdadero Proudhon no habla en ninguna parte de los sentimientos del talento. Dice que el talento "tampoco puede elevarse por encima de esa misma igualdad" (pág. 115). Tampoco pretende dar

al hombre de talento como un simple producto de la sociedad. Por el contrario, afirma: "*El hombre de talento ha contribuido a producir en él mismo un instrumento útil... en él hay a la vez, un trabajador libre y un capital social acumulado*" (pág. 115).

El Proudhon crítico continúa: "Incluso debe estar agradecido a la sociedad que le dispensa de otros trabajos para permitirle consagrarse a la ciencia."

El verdadero Proudhon no recurre en ninguna parte al reconocimiento del hombre de talento. Dice: "El artista, el sabio, el poeta, reciben su justa recompensa solamente porque la sociedad les permite entregarse exclusivamente a la ciencia y al arte".

Para terminar, el Proudhon crítico realiza el milagro de que una sociedad de 150 obreros está hasta en condiciones de mantener a un mariscal de Francia, incluso a un ejército. En el verdadero Proudhon no se trata más que de un herrador (márechal-ferrant).

CUARTA NOTA MARGINAL CRITICA

"Si Proudhon conserva la idea de salario, si ve en la sociedad una institución que nos da trabajo y nos retribuye por esto, tanto menos puede admitir al tiempo como medida del pago que acaba de exponer, de acuerdo con Grotius: que el tiempo es indiferente por relación a lo que puede valer un objeto."

He aquí el único punto en que la crítica crítica trata de resolver su tarea y de probarle a Proudhon que desde el punto de vista económico se equivoca en sus ataques contra la economía política. Y ella se descarría de manera verdaderamente crítica.

En pleno acuerdo con Grotius, Proudhon ha expuesto que la prescripción no es un título suficiente para transformar la posesión en propiedad, y un principio de derecho en otro principio de derecho, como tampono no podría hacer que esta verdad: los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, se cambiara en esta otra verdad: los tres ángulos de un triángulo son iguales a tres rectos. "Haced la posesión tan larga como queráis... nunca haréis que la duración, que por sí misma no crea nada, no cambia nada, no modifica nada, pueda metamorfosear al usufructuario en propietario" (pág. 82).

Y el señor Edgar concluye: Diciendo que la simple duración no puede transformar un principio de derecho en otro principio de derecho, diciendo que en suma ella no crea nada, no cambia nada, no modifica nada. Proudhon comete una inconsecuencia desde que hace del tiempo de trabajo la medida del valor económico del pro-

ducto del trabajo. Para llegar a esta observación verdaderamente digna de la crítica crítica, el señor Edgar debió darle al término valor un sentido especial tal como existe, por ejemplo, en la expresión "valor de un principio de derecho". No ha podido hacerlo más que identificando la duración de tiempo *vacío* con el tiempo de trabajo *lleno.* Si Proudhon hubiera dicho que la duración no puede transformar una mosca en elefante, la crítica crítica podría igualmente deducir: por lo tanto, no debe hacer del tiempo de trabajo la medida del salario.

Que el tiempo de trabajo que cuesta la producción de un objeto entra en los gastos de producción de ese objeto; que los gastos de producción de un objeto son lo que cuesta ese objeto, y por lo tanto, son la suma en que puede ser vendido si hacemos entrar en consideración las influencias de la concurrencia: esta idea hasta debe ser accesible para la crítica crítica. En los economistas, además del tiempo de trabajo y de la materia prima, los gastos de producción comprenden la renta del propietario territorial, los intereses y el beneficio del capitalista. Estos últimos elementos desaparecen en Proudhon, porque él no conserva la propiedad privada. No queda más que el tiempo de trabajo y los gastos. Haciendo del trabajo, es decir, de la manifestación directa de la actividad humana como tal, la medida del salario y de la determinación del valor del producto, Proudhon hace del elemento humano el elemento decisivo, en tanto que, en la vieja economía política, este papel le correspondía a la potencia material del capital y de la propiedad agraria. En otros términos, Proudhon restablece —en el sentido de la vieja economía y por lo tanto de manera contradictoria en sí misma—, al hombre en todos sus derechos. Para comprender la justeza de su procedimiento desde el punto de vista de la economía política, basta considerar que, desde las primeras páginas de su obra *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations,* el fundador de la economía política moderna, Adam Smith, establece que antes de la invención de la propiedad privada, el tiempo de trabajo era la medida del salario así como del valor del producto del trabajo, que todavía no se diferenciaba del salario.

Pero, que la crítica crítica suponga, por un instante, que Proudhon no ha partido de la hipótesis del salario. ¿Se imagina que el tiempo que exige la producción de un objeto no es un factor esencial en la fijación del valor de ese objeto; se imagina que el tiempo ha perdido su carácter precioso?

Por relación a la producción material directa, la respuesta a la pregunta si tal objeto debe o no sèr producto, es decir, la decisión concerniente al valor de tal objeto, dependerá esencialmente del tiempo de trabajo que cuesta la producción de ese objeto. En efecto, el tiempo es quien decide si la sociedad tendrá tiempo de desarrollarse humanamente.

Y aun cuando se trate de producción intelectual, ¿no estoy obligado, si procedo inteligentemente, a considerar además de la extensión, la disposición y el plan de una obra del espíritu, el tiempo necesario para la producción? De otra manera me expongo, al menos, al peligro de que mi objeto no abandone nunca el dominio de la teoría para entrar en el de la realidad, que no pueda adquirir nunca, pues, más que el valor de un objeto imaginario, es decir, un valor imaginario.

La crítica de la economía política, colocándose en su propio punto de vista, reconoce todas las características de la actividad humana, pero siempre en una forma alienada al hombre. Así es cómo, por ejemplo, a la significación del tiempo para el trabajo humano, ella la sustituye aquí por su significación para el salario, para el trabajo asalariado.

El señor Edgar continúa: "Para que el talento esté obligado a aceptar esta medida, Proudhon abusa de la noción del comercio libre y pretende que la sociedad y sus diversos miembros tienen el derecho de rechazar las producciones del talento."

Al talento que, fiel a la vieja economía política, reclama, en el sistema de Fourier y de Saint Simon, un honorario exagerado, y aplica al valor de cambio de sus productos la idea que se tiene formada de su propio valor inmenso, Proudhon le responde absolutamente como la economía política responde a esta pretensión de un precio que quiere elevarse muy por encima del precio llamado natural, es decir, de los gastos de producción del objeto ofrecido; responde con el comercio libre. Pero Proudhon no abusa de esa relación en el sentido de la economía política; al contrario, supone, como real, lo que en los economistas no es más que nominal e ilusorio: la libertad de las partes contratantes.

*Traducción característica Nº 4.*

El Proudhon crítico reforma finalmente a la sociedad francesa, transformando tanto al proletariado francés como a la burguesía francesa.

Niega *fuerza* a los proletarios franceses, porque el verdadero Proudhon les reprocha carecer de *virtud.* Hace de la habilidad que poseen para el trabajo, una habilidad problemática —"quizá sois hábiles para el trabajo"—, porque el verdadero Proudhon les reconoce sin restricciones esa habilidad. "Estáis listos para el trabajo, etc.". Transforma a los burgueses franceses en burgueses desprovistos de espíritu, allí donde el verdadero Proudhon opone los *burgueses innobles* a los *nobles deshonrados.* Transforma a los burgueses "juste milieu" en *nuestros buenos burgueses,* lo que la burguesía francesa puede agradecerle. Allí donde el verdadero Proudhon hace aumentar la *malevolencia* de nuestros burgueses, él hace, naturalmente, acrecentar la *despreocupación de nuestros burgueses.* El burgués del verdadero Proudhon es tan poco despreocupado, que se grita a sí mismo: "¡No tengamos miedo! ¡No tengamos miedo!" He aquí el lenguaje de alguien que quiere persuadirse de que no tiene miedo ni inquietud. Mediante su traducción de Proudhon, la crítica crítica, creando el Proudhon crítico, ha mostrado lo que entiende por una traducción perfecta. Ha dado las directivas para la "traducción tal como debe ser". Por esto lucha con perfecto derecho contra las malas traducciones, contra las traducciones vulgares.

"El público alemán reclama libros de un precio risible; el editor reclama, pues, una traducción barata; el traductor no quiere morirse de hambre haciendo esta traducción, ni puede hacerla con toda la *reflexión y todo el cuidado* requeridos, porque el editor está obligado a ganarles de mano a sus competidores, publicando las traducciones sin pérdida de tiempo; el mismo traductor debe temer a los competidores que podrían ofrecerse para proveer la mercancía más rápidamente y más barata. Y nuestro traductor dicta su manuscrito, con gran prisa, a un pobre secretario; la hace en tan poco tiempo como es posible para no desperdiciar el salario calculado por hora. Y está encantado en poder, al día siguiente, dar satisfacción al tipógrafo, que le acosa continuamente. Las traducciones con que se nos inunda, por lo demás, no son sino el índice de la impotencia actual de la literatura alemana" (*Allgemeine Literaturzeitung,* VIII, pág. 54).

## QUINTA NOTA MARGINAL CRITICA

"Proudhon prueba que la propiedad es imposible, puesto que la humanidad se devora a sí misma, particularmente por el sistema del interés y del beneficio y por la desproporción que existe entre el consumo y la producción. Pero no prueba la posibilidad histórica de la propiedad privada."

La crítica crítica posee el feliz instinto de no insistir sobre las explicaciones consagradas por Proudhon al sistema del interés y del beneficio, es decir, sobre las explicaciones más importantes de Proudhon, sin poseer un conocimiento absolutamente positivo de la evolución de la propiedad privada. La crítica crítica trata de resarcirse de su impotencia, haciendo observar que Proudhon no ha aportado la prueba de la posibilidad histórica de la propiedad. ¿Por qué la crítica que no nos sirve más que palabras, exige que otros le den más?

"Proudhon demuestra la imposibilidad de la propiedad, alegando que el obrero no puede, con el salario de su trabajo, recobrar su producto. Proudhon no da la razón última, haciendo intervenir la esencia del capital. El obrero no puede rescatar su producto, puesto que ese producto sigue siendo siempre un producto común, en tanto que él mismo no es más que un hombre individual pagado."

Oponiéndose a la deducción de Proudhon, el señor Edgar hubiera podido ir aún más lejos y decir que el obrero no *puede* rescatar su producto, porque *está forzado* a rescatarlo. La noción de compra implica ya que su producto le ha sido arrebatado, alienado. La razón última dada por el señor Edgar desdeña, entre otras cosas, el decirnos claramente porqué el capitalista que también no es más que un hombre individual, y además, un hombre pagado con el beneficio y el interés, puede recobrar no sólo el producto de su trabajo, sino aún más que ese producto. Para explicarlo, el señor Edgar se verá obligado a explicar la relación entre capital y trabajo, es decir, hacer intervenir la esencia del capital.

El párrafo anterior nos muestra de la manera más sorprendente cómo la crítica crítica, desde que aprendió algo en un autor, se sirve inmediatamente de ello como si lo hubiera descubierto ella misma, y dándole un giro crítico contra el mismo autor. Efectivamente, en Proudhon es donde la crítica ha tomado esta razón que ella da, pero que Proudhon no da; Proudhon dice: *Divide et impera*, divide y reinarás... Separad a los trabajadores unos de otros; es

posible que la jornada pagada a cada uno sobrepase el valor de cada producto individual; pero no se trata de esto... Cuando habéis pagado todas las fuerzas individuales, no habéis pagado la fuerza colectiva".

Proudhon hace notar primeramente que la suma de los salarios de los obreros individuales, aun cuando cada trabajo individual ha sido pagado íntegramente, no paga la fuerza colectiva materializada en el producto; que el obrero no es pagado, en consecuencia, como una parte de la fuerza de trabajo colectiva. Y todo esto, el señor Edgar lo desfigura y dice que el obrero no es más que un hombre individual pagado. A una idea general de Proudhon, la crítica la hace valer contra el desarrollo concreto que el mismo Proudhon da luego a la misma idea. Se apodera de esta idea, pero a la manera crítica, y nos enuncia, en la fórmula siguiente, el secreto del socialismo crítico: "El obrero actual no piensa más que en sí, es decir, se hace pagar para su propia persona. El mismo es quien no valoriza la fuerza enorme, inmensa, que es el resultado de su colaboración con otras fuerzas".

Según la crítica crítica todo el mal viene, pues, de que el obrero *piensa*. Pero los obreros ingleses y franceses han fundado, sin embargo, asociaciones donde no sólo no se conforman con instruirse mutuamente sobre sus necesidades inmediatas en tanto que obreros, sino también sobre sus necesidades en tanto que hombres; donde manifiestan, además, una conciencia muy profunda y muy extendida de la fuerza enorme, inmensa, que es el resultado de su colaboración. Pero estos obreros comunistas y vulgares, que trabajan en los talleres de Mánchester y de Lyón, por ejemplo, no creen que mediante el "pensamiento puro" podrían desembarazarse nunca de sus patrones y de su propia miseria práctica. Experimentan muy dolorosamente la *diferencia* entre el *ser* y el *pensamiento,* entre la *conciencia* y la *vida.* Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son simples quimeras de la imaginación, sino sencillamente productos reales y prácticos de su propia expoliación; que no se los puede suprimir, pues, más que de manera práctica y material, para que en la existencia de cada día, tanto como en el pensamiento y en la conciencia, el hombre devenga hombre. Por el contrario, la crítica crítica les enseña que ellos dejan en realidad de ser asalariados si, en el pensamiento, suprimen la idea del trabajo asalariado; si dejan, por el pensamiento, de considerarse asalariados y, conforme a esta imaginación extraordinaria, no se hacen pagar más

por sus personas. Idealistas absolutos, entidades puramente etéreas, después pueden vivir naturalmente de la emanación del pensamiento puro. La crítica crítica les enseña que suprimen al capital real dominando, mediante el pensamiento, la categoría del capital; que se transforman realmente y devienen hombres reales transformando, por la conciencia, su yo abstracto, y desdeñando, como una operación contraria a la crítica, toda transformación real de su existencia real y, por lo tanto, toda transformación real de las condiciones reales de su existencia, es decir, del yo real de ellos. "El espíritu", que no ve en la realidad más que categorías, reduce naturalmente toda la actividad y toda la práctica humana al pensamiento dialéctico de la crítica crítica. Esto es precisamente lo que diferencia al socialismo de la crítica, del socialismo de la masa y del comunismo.

Después de estas grandes explicaciones, el señor Edgar debe, naturalmente, "negarle conciencia" a la crítica de Proudhon. "Pero Proudhon quiere ser práctico también". — "Cree justamente haber reconocido".—"Y, sin embargo, nosotros estamos en la obligación —exclama triunfalmente la tranquilidad del conocimiento—, de negarle la tranquilidad del conocimiento". — "Tomamos varios pasajes para demostrar qué mal ha reflexionado su posición frente a la sociedad". También nosotros tomamos más adelante algunos pasajes de las obras de la crítica crítica (ver cap. VII, 7, *c* y *b*), *para* mostrar que ignora hasta los datos más elementales de la economía política y no puede, pues, haberlos meditado y que con su tacto crítico particular se ha creido, precisamente por esta razón, predestinada a someter a su juicio al verdadero Proudhon.

Después que la crítica crítica, en tanto que tranquilidad del conocimiento, se ha sometido todas las antinomias vulgares; después que, bajo la forma de categorías, se ha apoderado de toda realidad y ha reducido toda la actividad humana a la dialéctica especulativa vamos a ver cómo, mediante la dialéctica especulativa, reproduce el mundo. Claro está que las maravillas de la creación crítico-especulativas del mundo, a menos que sean profanadas, no pueden comunicarse a la masa profana más que en forma de misterios. Es por esto que la crítica crítica, encarnada en Vichnú-Szeliga, hace una exhibición de misterios.

## CAPÍTULO V

## LA CRITICA CRITICA MERCADER DE MISTERIOS, O LA CRITICA CRITICA BAJO LOS RASGOS DEL SEÑOR SZELIGA (1)

La crítica crítica, encarnada en Vichnú-Szeliga, nos da una apoteosis de los misterios de París. Eugenio Sue es proclamado crítico crítico. Cuando lo sepa, podrá exclamar con el burgués gentilhombre de Moliére: "A fe mía, hace cuarenta años que hago prosa sin que supiese nada de ello; os estoy lo más obligado del mundo por habérmelo enseñado."

El señor Szeliga hace preceder su crítica con un prólogo estético. Este prólogo nos explica la importancia general del poema épico crítico y, en particular, la de los *Misterios de París*: "La epopeya crea la idea de que el presente no es nada en sí, ni aún *(¡nada, ni aún!)* la separación eterna entre el pasado y el porvenir, sino *(¡nada, ni aún, sino!)* la antorcha, en vía de incesante desaparición, que separa lo que es eterno de lo que es pasajero... Tal es el sentido general de los *Misterios de París*".

El prólogo estético pretende, además, que el "crítico sólo tiene que querer para ser poeta". Toda la crítica del señor Szeliga probará esta afirmación. De un extremo a otro, en efecto, no es más que poesía, es decir, algo inventado enteramente.

Asimismo es una producción del arte libre, tal como este arte es caracterizado por el prólogo estético: "Inventa algo completamente nuevo y que no ha existido nunca".

Incluso es una epopeya crítica, pues es siempre una "antorcha, en vía de incesante desaparición, que separa lo que es eterno (la crítica del señor Szeliga) de lo que es pasajero (la novela de E. Sue)".

(1) Este capítulo V, puede sorprendernos No se esperaba ver abordar aquí la discusión de los Misterios de París, de Eugenio Sue. Pero, después de haber librado una verdadera batalla —como hemos visto anteriormente—, para salvar el honor y la reputación de Proudhon, Marx va a tratar, burlándose de la apoteosis que el tal Szeliga hace de la obra de Eugenio Sue, de liquidar de una vez por todas con los elementoss caducos de la filosofía hegeliana, con su "construcción especulativa" y de vencer en la brecha a la nefasta influencia que las "invenciones repugnantes de la musa socialista de Eugenio Sue" podría tener sobre la evolución de las teorías políticas y sociales nuevas

Por lo demás, retomará el tema en el capítulo VIII (Molitor).

## I. — EL MISTERIO DE LA PERVERSION EN LA CIVILIZACION Y EL MISTERIO DE LA PRIVACION DE TODO DERECHO EN EL ESTADO

Como es sabido, Feuerbach ha considerado las concepciones cristianas de la encarnación, de la trinidad, de la inmortalidad. El señor Szeliga no ve, en las condiciones actuales del mundo, más que misterios. Pero mientras Feuerbach ha revelado misterios reales, Szeliga se conforma con transformar lugares comunes en misterios verdaderos. Su arte consiste, no en descubrir lo que está oculto, sino en ocultar lo que está descubierto.

Así es cómo nos declara que son misterios la perversión (los criminales) en la civilización y la privación de todo derecho e igualdad en el Estado. Hay que creer que los escritos socialistas, que han revelado esos misterios, resultan un misterio para el señor Szeliga, o bien, que desearía transformar los resultados más conocidos de estos escritos en misterio privado de la crítica crítica.

No tenemos, pues, que insistir más ampliamente sobre lo que el señor Szeliga nos dice a propósito de esos misterios. No daremos más que algunas muestras particularmente notables.

"Ante la ley y el juez todos son iguales, grandes o pequeños, ricos o pobres. Este artículo se encuentra al frente del Credo del Estado."

¿Del Estado? Por el contrario, el Credo de la mayoría de los Estados comienza por declarar a grandes y pequeños, ricos y pobres, desiguales ante la ley.

El picapedrero Morel, en su ingenua honestidad, enuncia muy claramente este misterio (el misterio de la oposición entre ricos y pobres); "si los ricos lo supieran solamente" —dice—. ¡Ah, sí! ¡Si los ricos lo supieran! ¡La desgracia es que no saben lo que es la pobreza!"

El señor Szeliga no sabe que Eugenio Sue, por cortesía hacia los burgueses franceses, comete un anacronismo cuando, recordando las palabras de los burgueses del tiempo de Luis XIV: ¡Ah, si el rey lo supiese!, las transforma en: ¡Ah, si el rico lo supiese!, y las pone en boca del obrero Morel del tiempo de la Carta Verdad. En Inglaterra y Francia, al menos, esta ingenua situación entre ricos y pobres no existe más. Los representantes científicos de la riqueza, los economistas, han propagado en estos dos países una comprensión muy detallada de la miseria física y moral de la pobreza. En cambio, han probado que hay que admitir esta miseria, porque no

se puede cambiar el estado de cosas actual. Y, en su diligencia, hasta han calculado en qué proporción la pobreza debe diezmar a los suyos, en su propio interés y en interés de la riqueza.

Cuando Eugenio Sue describe los cabarets, las guaridas de contrabandistas y el argot de los criminales, el señor Szeliga descubre el "misterio" de que el autor no se propone esta pintura, sino que quiere "informarse sobre el misterio de los móviles que empujan al mal, etc.". — "En los lugares donde la circulación es más activa..., *los criminales se sienten precisamente en su ambiente*".

¿Que diría un naturalista a quien se le demostrara que no se interesa por la celda de la abeja en tanto que abeja, y que esta celda no es un misterio para quien no la ha estudiado, puesto que la abeja "se encuentra precisamente bien en su ambiente", a pleno aire y sobre las flores? En los escondrijos de los criminales y en el lenguaje de los criminales se refleja el carácter del criminal; forman parte integrante de su ser; la descripción de ellos forma parte de su descripción, lo mismo que la pintura de las casas de orgías forma parte de la pintura de la mujer galante.

Las guaridas de los criminales son tal misterio para los parisienses en general y la policía en particular, que en este mismo momento se abren en la *Cité* calles claras y anchas para hacer más accesibles estos escondrijos a la policía.

El mismo Eugenio Sue, finalmente, declara que en todas sus pinturas cuenta con la curiosidad temerosa de sus lectores. Es lo que hace, por lo demás, en todas sus novelas. Basta recordar *Atar Gull, Salamandra, Plick y Plock,* etc.

## II. — EL MISTERIO DE LA CONSTRUCCION ESPECULATIVA

El misterio de la exposición crítica de los *Misterios de París,* es el misterio de la construcción especulativa de Hegel. Después de haber reducido a la categoría del misterio la perversión en la civilización y la privación de todo derecho en el Estado, el señor Szeliga lanza al misterio en plena circulación especulativa. Podemos caracterizar, en pocas palabras, la construcción especulativa en general. En su discusión de los *Misterios de París,* el señor Szeliga nos dará su aplicación en detalle.

Cuando, operando con realidades, manzanas, peras, fresas, almendras, yo me formo la noción general fruta; cuando, yendo más lejos, me imagino que mi noción abstracta, sacada de las frutas

reales, es decir, la fruta, es una entidad que existe fuera de mí y constituye hasta la verdadera entidad de la manzana, de la pera, yo declaro, en lenguaje especulativo, que la fruta es la substancia de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, pues, que lo que hay de esencial en la pera o en la manzana, no es el ser pera o manzana. Lo que les es esencial, no es su ser real, concreto, que cae bajo los sentidos, sino la entidad abstracta que he deducido y que les he substituido, la *entidad de mi representación*: la fruta. Declaro a la manzana, la pera, la almendra, etc., simples modos de existencia de la fruta. Mi inteligencia finita, pero sostenida por los sentidos, distingue, es cierto, una manzana de una pera y una pera de una almendra; pero mi razón especulativa declara que esta diferencia sensible es inesencial e indiferente. Ve en la manzana el mismo elemento que en la pera, y en la pera el mismo elemento que en la almendra, es decir, la fruta. Las frutas reales y particulares no son más que frutas aparentes cuya substancia, la fruta, es la verdadera esencia.

De esta manera no se llega a determinar mayormente nada. El mineralogista que se limitara a declarar que todos los minerales son realmente el mineral, no sería mineralogista más que en su imaginación. A cada mineral, el mineralogista especulativo dice: el mineral, y su ciencia se limita a repetir este térmno tantas veces como hay verdaderos minerales.

Después de haber hecho una fruta abstracta, la fruta, de las diferentes frutas reales, la especulación —para llegar a la apariencia *de un contenido real*—, debe tratar, en consecuencia, de una manera u otra, de regresar de la fruta, de la substancia, a las verdaderas frutas diferentes, a la pera, la manzana, la almendra, etc. Pero cuanto más fácil es —hablando de las frutas reales— producir el concepto abstracto, la fruta, tanto más difícil es —hablando del concepto abstracto, la fruta—, producir frutas reales. Es hasta imposible, a menos que se renuncie a la abstracción, de que se pase de la abstracción a su contrario.

La filosofía especulativa renuncia, pues, a la abstracción de la fruta, pero renuncia de manera especulativa, mística, teniendo aires de no renunciar a ello. Así, únicamente en apariencia se eleva por encima de la abstracción. He aquí cómo, probablemente, razona: Si la manzana, la pera, la almendra, la fresa, etc., no son, en realidad, más que la substancia, la fruta, ¿cómo es posible que la fruta se me aparezca tanto bajo el aspecto de la manzana, como bajo el

aspecto de la pera, etc.? ¿De dónde viene esta apariencia de diversidad tan manifiestamente contraria a mi concepción especulativa de la unidad, de la substancia, de la fruta?

La razón está —responde la filosofía especulativa— en que la fruta no es una entidad sin vida, sin caracteres distintivos, sin movimiento, sino una entidad dotada de vida, de caracteres distintivos, de movimiento. La diferencia de las frutas ordinarias en nada importa a mi inteligencia sensible, pero ella importa al fruto mismo, a la razón especulativa. Las diversas frutas "profanas" son diferentes manifestaciones de la fruta única; son cristalizaciones que forman la fruta misma. De esta manera, por ejemplo, la fruta, adquiere en la manzana y la pera, el aspecto de una manzana y de una pera. No hay que decir, pues, como cuando se colocaba en punto de vista de la substancia: la pera es la fruta, la manzana es la fruta, la almendra es la fruta; hay que decir, por el contrario: la fruta se presenta como pera, la fruta se presenta como almendra, y las diferencias que distinguen a la manzana, la pera, la almendra, son las diferencias mismas de la fruta y ellas hacen de las frutas particulares miembros diferentes en el proceso vital de la fruta. La fruta, en consecuencia, no es más una unidad sin contenido ni diferencia; es la unidad en tanto que generalidad, en tanto que totalidad de las frutas que forman "una serie orgánicamente distribuida". En cada miembro de esta serie, la fruta adquiere una figura más desarrollada, más netamente caracterizada hasta que ella al fin sea, en tanto que resumen de todas las frutas, la unidad viviente que contiene y reproduce incesantemente cada uno de sus elementos, a igual como todos los miembros del cuerpo se transforman incesantemente en sangre y son reproducidos incesantemente por la sangre.

Ya se ve: mientras que la religión cristiana no conoce más que una sola encarnación de Dios, la filosofía especulativa tiene tantas encarnaciones como cosas existen; es así cómo ella posee aquí, en cada fruta, una encarnación de la substancia, de la fruta absoluta. Para la filosofía especulativa el interés principal consiste, pues, en producir la existencia de las frutas reales y en declarar, de manera misteriosa, que hay manzanas, peras, etcétera. Pero las manzanas, las peras, etc., que encontramos en el mundo especulativo, no son más que apariencias de manzanas, peras, etc., pues son manifestaciones de la fruta, entidad racional, abstracta y, por lo tanto, ellas mismas son entidades racionales abstractas. Por consecuencia, lo que

os produce placer en la especulación, es encontrar en ella a todas las frutas reales, pero sólo como frutas, teniendo un valor místico superior, surgidas del éter de vuestro cerebro y no de la tierra material, encarnaciones de la fruta, del sujeto absoluto. Volviendo, pues, de la abstracción, de la entidad racional sobrenatural, de la fruta, a las frutas reales y naturales, daréis, en cambio, a las frutas naturales un valor sobrenatural y las transformaréis en otras tantas abstracciones. Vuestro interés principal es, precisamente, demostrar la unidad de la fruta en todas sus manifestaciones, manzana, pera, almendra, etc.; probar, por consecuencia, la conexión mística de estas frutas y hacer ver cómo, en cada una de esas frutas, la fruta se realiza gradualmente y, por ejemplo, pasa necesariamente de su estado de almendra a su estado de pera. El valor de las frutas individuales no consiste, pues, en sus propiedades naturales, sino en su propiedad especulativa, que les asigna un lugar determinado en el proceso vital de la fruta absoluta.

El hombre ordinario no cree adelantar nada de extraordinario diciendo que existen manzanas y peras. Pero el filósofo, expresando esta existencia de manera especulativa, ha dicho algo extraordinario. Ha hecho un milagro: de la entidad racional irreal, la fruta, ha producido las entidades naturales reales, las manzanas, las peras, etc. En otros términos: de su propia inteligencia abstracta, que él se representa exteriormente a sí mismo como un sujeto absoluto, aquí la fruta, ha sacado esas frutas y, en toda existencia que enuncia, realiza un acto creador.

La filosofía especulativa, claro está, no puede realizar esta creación continua más que intercalando, como siendo de su propia invención, propiedades reconocidas por todos como pertenecientes en realidad a la manzana, a la pera, etcétera; dando los nombres de cosas reales a lo que la razón abstracta únicamente puede crear, es decir, a las fórmulas racionales abstractas; declarando, finalmente, que su propia actividad, por la cual pasa de la representación manzana a la representación pera, es la actividad misma del sujeto absoluto, la fruta.

A esta operación se la llama, en lenguaje especulativo, comprender la substancia como sujeto, como proceso interior, como persona absoluta, y esta comprensión constituye el carácter esencial del método hegeliano. *

Era necesario realizar todas estas observaciones preliminares con el objeto de hacer inteligible al señor Szeliga. Hasta aquí el

señor Szeliga ha hecho entrar realidades, tales como el derecho y la civilización, en la categoría del misterio, y, de esta manera, ha hecho del misterio la substancia. Pero únicamente ahora se eleva a la altura verdaderamente especulativa, hegeliana, y transforma al misterio en sujeto autónomo que se encarna en condiciones y personas reales, y que se manifiesta en condesas, marqueses, grisetas, porteros, notarios, charlatanes, así como en intrigas de amor, bailes, puertas de madera, etc. Después de haber sacado del mundo real la categoría misterio, saca de esta categoría al mundo real.

Y los misterios de la construcción especulativa se revelarán con tanta mayor claridad en la exposición del señor Szeliga, en cuando éste posee, indiscutiblemente, una doble ventaja sobre Hegel. El proceso mediante el cual el filósofo pasa de un objeto a otro, por medio de la intuición sensible y la representación, Hegel trata de dárnoslo, con una maestría de sofista, como el proceso de la entidad racional imaginada, del sujeto absoluto. Además, a menudo llega a tener, en el curso mismo de su exposición especulativa, un desarrollo concreto y yendo al fondo mismo de las cosas. Resulta de ello que el lector toma a la especulación por la realidad y a la realidad por la especulación.

En el señor Szeliga desaparecen estas dos dificultades. Su dialéctica no conoce hipocresía ni fingimiento. Ejecuta su pequeño juego con una honestidad loable y con la rectitud más segura. Pero en ninguna parte desenvuelve un contenido real, en tal forma que en él la construcción especulativa se presenta sin ningún adorno molesto, sin que nada anfibológico nos oculte la bella desnudez. Pero también encontramos, en la aventura del señor Szeliga, la ruidosa prueba de este doble fenómeno: en apariencia, la especulación se crea ella misma y *a priori* su objeto; pero, por otra parte, y precisamente porque ella quiere, mediante sofismas, negar la dependencia racional y natural que la une a ese objeto, cae en la dependencia más irracional y menos natural con respecto a ese objeto, cuyas determinaciones más accidentales y más individuales se ve obligada a construir como absolutamente necesarias y generales.

### III. — EL MISTERIO DE LA SOCIEDAD CULTA

Después de habernos paseado a través de los bajos fondos de la sociedad y de habernos introducido, por ejemplo, en los cabarets donde se reúnen todos los malhechores, Eugenio Sue nos transporta al mundo de alto copete, a un baile del barrio Saint-Germain.

He aquí cómo nos presenta el señor Szeliga esta transición: "Mediante un nuevo giro, el misterio trata de sustraerse al examen. Hasta ahora era algo absolutamente misterioso, inaprensible, que escapa a toda empresa, algo negativo, y bajo esta forma se oponía a todo lo que es verdadero, real y positivo. Actualmente se retira y su contenido deviene invisible. Pero, por esto mismo, se despoja de la posibilidad absoluta de ser penetrado".

"El misterio" que hasta ahora se oponía "a todo lo que es verdadero, real y positivo", es decir, al derecho y a la cultura, "actualmente se retira", es decir, se retira a la región de la cultura. Que el "alto copete" sea la única región de la cultura, resulta un misterio, si no de París, al menos para París. El señor Szeliga no pasa de los misterios del mundo de los criminales a los misterios de la sociedad aristocrática; el misterio se convierte, por el contrario, en el "contenido invisible", en la esencia misma de la sociedad culta. No es un "nuevo giro" al cual recurre el señor Szeliga para amontonar consideraciones ulteriores; es, al contrario, el misterio que adquiere este "nuevo giro" para sustraerse al examen.

Antes de seguir realmente a Eugenio Sue hasta donde le empuja a éste su corazón, es decir, al baile aristocrático, el señor Szeliga utiliza aún los giros hipócritas de la especulación, que construye *a priori.*

"Ciertamente se puede prever que el misterio buscará un asilo sólido para poder disimularse en él. Y, en efecto, se diría que ese asilo es impenetrable, inaccesible... Sin embargo debemos hacer una nueva tentativa para desprenderle de su fondo íntimo". En resumen, el señor Szeliga ha llegado al punto en que el sujeto metafísico, el misterio, "adquiere ritmos libres, llenos de desenvoltura y coquetería".

Para transformar a la sociedad aristocrática en misterio, el señor Szeliga se entrega a algunas reflexiones sobre la cultura. Presta a la sociedad aristocrática toda una serie de cualidades que nadie piensa encontrar en ella, pero esto le permite encontrar posteriormente el "misterio" de la sociedad culta. Es así como el señor Szeliga se formula las preguntas siguientes: "¿La razón general (¿quizá entiende por esto la lógica especulativa?) constituye el fondo de las conversaciones de la sociedad?" "¿Unicamente el ritmo y la medida del amor hacen de la sociedad un todo armonioso?" "¿Lo que llamamos cultura general es la forma de lo general, de lo eterno, de lo ideal?" En otros términos, ¿lo que llamamos cultura es una figura

metafísica? Después de haber formulado estas preguntas, le resulta fácil al señor Szeliga jugar al profeta y declarar *a priori:* "Hay que suponer que la respuesta, por lo demás, será negativa".

En la novela de Eugenio Sue, el paso del hampa al mundo aristocrático se da como en todas las novelas. Los disfraces de Rodolfo, príncipe de Gerolstein, lo introducen en las capas más bajas de la sociedad, lo mismo que su rango le abre acceso a las más altas clases. *En camino para el baile aristocrático, no son los* contrastes de la situación social de hoy, por otra parte, los que constituyen el objeto de sus reflexiones; son sus propios disfraces, llenos de contrastes, los que le resultan picantes. Revela a sus muy obedientes compañeros cuán interesante se encuentra él mismo en las diversas situaciones. "Encuentro —dice— muy picante estos contrastes; un día, pintor de abanicos, estableciéndome en un local de la calle de las Habas; esta mañana, comisionista ofreciendo un vaso de grosella a la señora Pipelet, y esta noche... uno de los privilegiados por la gracia de Dios, que reinan sobre el mundo".

Ya en el baile, el crítico crítico canta: "¡Casi pierdo el espíritu y la razón al verme aquí en medio de los potentados!"

Y se explaya en tiradas ditirámbicas: "Aquí está el brillo del sol en plena noche y, como por encantamiento, el verdor de la primavera y el esplendor del verano son transportados al invierno. Y nos sentimos inmediatamente dispuestos a creer en el milagro *de la presencia divina en el pecho del hombre, y tanto más cuando* la belleza y la gracia refuerzan nuestra convicción de hallarnos en la vecindad inmediata de personas ideales" (!!!).

¡Pobre pastor de campaña, inexperto, crédulo... y crítico! Se necesita tu simplicidad para ponerte —una vez dentro de una elegante sala de baile parisina— en una disposición supersticiosa de creer "en el milagro de la presencia divina en el pecho del hombre" y ver, en las leonas parisienses, "verdaderas personas ideales", ángeles de carne y hueso.

En su melosa ingenuidad, nuestro pastor crítico escucha la conversación de dos de "las más bellas entre las bellas", Clemencia de Harville y la condesa Sarah Mac Gregor. Que se trate, pues, de adivinar lo que espera oír: "¿De qué manera podríamos gozar de la felicidad de tener hijos queridos y un marido?... ¡Nosotros escuchamos..., estamos sorprendidos... no le creemos a nuestros oídos!"

En el fondo del corazón experimentamos un placer malicioso enterándonos de la desilusión del pastor en acecho. Estas damas

no se entretienen ni con la felicidad de tener, etc., ni con la "razón universal"; se trata, completamente por el contrario, de "complotar sobre una infidelidad que la señora de Harville hará a su marido".

Con respecto a una de las damas, la condesa Mac Gregor, nos da el ingenuo informe siguiente: "Era bastante emprendedora para haber llegado a ser, después de un casamiento secreto, madre de un niño".

Desagradablemente impresionado por ese espíritu emprendedor, el señor Szeliga da su merecido a la condesa; "Constatamos que la condesa únicamente busca su interés egoísta y personal". Más aún, si ella logra su finalidad y se casa con el príncipe de Gerolstein, esto no dará, probablemente, nada bueno: "Nos equivocaríamos si creyéramos que usará de su nueva *situación para hacer la felicidad* de los súbditos del príncipe de Gerolstein". Y con mucha seriedad y compunción nuestro puritano termina su algazara: "Sarah (la dama emprendedora) no es, por lo demás, una excepción, creedlo, en esos círculos brillantes, aunque ella constituye una "punta" de ellos". ¡Cómo! ¡La "punta" de un "círculo" no sería una excepción!

Respecto al carácter de otras dos "personas ideales", la marquesa de Harville y la duquesa de Lucenay, nos informamos que estas damas "carecen del goce del corazón". No habiendo encontrado dentro del *matrimonio* el objeto del *amor, ellas lo buscan* fuera del matrimonio. En el matrimonio, el amor les ha resultado un misterio, que la impulsión imperiosa de sus corazones las incita igualmente a penetrar. Así, se consagran al amor misterioso. Estas "víctimas del matrimonio sin amor son llevadas involutariamente a rebajar el amor a algo puramente exterior, a lo que se llama una "liaision", y a considerar al misterio y al aparato romántico como el *fondo mismo, la vida y la esencia del amor*".

Nos parece que este desarrollo dialéctico tiene tanto más valor cuanto puede tener una aplicación general. Por ejemplo, el que no puede beber en su casa y, sin embargo, experimenta la necesidad de beber, busca "fuera de su casa el objeto de su necesidad" y se entrega, "pues, así", a la ebriedad misteriosa. Incluso es llevado a considerar al misterio como un ingrediente esencial del "beber", aunque no pueda reducir el "beber" a algo puramente exterior e indiferente, como tampoco esas damas pueden hacerlo con el amor. Por lo demás, si le creemos al señor Szeliga, *no es al amor mismo*, sino al matrimonio sin amor lo que ellas reducen a lo que realmente es, a algo puramente exterior, a lo que se llama una "relación".

El señor Szeliga se pregunta luego: "¿Qué es el misterio del amor?"

Acabamos de ver que el "misterio" es "la esencia" de esta especie de amor. ¿Cómo somos llevados ahora a buscar el misterio del misterio, la esencia de la esencia? Y nuestro pastor declama: "Ni las numerosas avenidas del parque, ni el claroscuro natural de una noche de luna, ni la luz artificial creada por las mamparas y los cortinados preciosos, ni el sonido dulce y perturbador de los órganos, ni la potencia del fruto prohibido, etc."

¡Mamparas y cortinados! ¡Un sonido dulce y perturbador! ¡Hasta los órganos! ¡El señor Pastor olvida, pues, su iglesia! ¿Quién, pues, llevará órganos a una cita de amor?

"Todo esto (las mamparas, las cortinas, los órganos) constituye solamente lo que hay de misterioso". ¿Y lo misterioso no sería el "misterio" del amor misterioso? Absolutamente, no. "El misterio es lo que hay de excitante, de perturbador, de embriagante en el amor; es la fuerza de la sensualidad."

El sonido "dulce y perturbador" daba ya al señor Pastor algo con que perturbarle. Y si en lugar de las cortinas y los órganos hubiera llevado a su cita de amor, sopa de tortuga y champaña, hubiese habido con qué excitarlo y embriagarlo.

"Nos negamos, es cierto —continúa nuestro santo hombre con tono doctoral—, a reconocer la fuerza de la sensualidad. Pero la sensualidad no posee sobre nosotros un imperio tan enorme, sino porque la desterramos de nosotros mismos y no la reconocemos como nuestra propia naturaleza — nuestra propia naturaleza, que estaríamos en condiciones de dominar en este caso, cuando trata de manifestarse a expensas de la razón, del amor verdadero, de la fuerza de voluntad."

A la manera de la teología especulativa, el señor Pastor nos aconseja reconozcamos a la sensualidad como nuestra propia naturaleza, con el objeto de estar en condiciones de dominarla después, es decir, de anular este reconocimiento. No quiere dominarla, es cierto, más que cuando trata de manifestarse a expensas de la razón —ya que la fuerza de voluntad y el amor, por oposición a la sensualidad, no son más que la fuerza de voluntad y el amor de la razón. Sin tener espíritu especulativo, cualquier cristiano reconoce, también él, a la sensualidad, en la medida en que ella se manifiesta a expensas de la verdadera razón, es decir, de la fe, del verdadero

amor, del amor de Dios, de la verdadera fuerza de voluntad, de la voluntad en Jesús Cristo.

Nuestro pastor nos revela inmediatamente su verdadera opinión, cuando continúa en estos términos: "Si el amor deja, pues, de ser la esencia del matrimonio, de la moralidad en general, la sensualidad deviene el misterio del amor, de la moralidad, de la sociedad culta: la sensualidad en su acepción exclusiva, en que es el sacudimiento de los nervios, el ardiente torrente circulando en las venas, tanto como en la acepción más general, donde se eleva a una apariencia de fuerza espiritual y degenera en deseo de dominación, en ambición y en sed de gloria... La condesa Mac Gregor representa este último sentido "de la sensualidad, misterio de la sociedad culta".

El señor Pastor ha dado en lo justo. Para dominar la sensualidad es necesario, ante todo, dominar las corrientes nerviosas y la rápida circulación de la sangre. El señor Szeliga cree, en el "sentido exclusivo", que el aumento del calor corporal proviene de que la sangre borbotea más cálida en las venas; no sabe que los animales de sangre caliente son denominados así porque la temperatura de la sangre permanente siempre constante, a parte de modificaciones sin importancia. Cuando los nervios se relajan y la sangre no borbotea más en las venas, el cuerpo pecador, ese asiento de los apetitos sensuales, cae en una insípida tranquilidad y las almas pueden entretenerse cómodamente con la razón "universal", el "verdadero amor" y la "moral pura". Nuestro pastor degrada en tal forma a la sensualidad, que suprime precisamente los elementos del amor carnal que le inflaman: la circulación rápida de la sangre, que prueba que el hombre no ama con flema insensible, la acción de los nervios, que unen el cerebro al órgano que es asiento principal de la sensualidad. Reduce el verdadero amor físico al acto material de la *secretio seminis;* y susurra, con un famoso teólogo alemán: "No es absolutamente por el amor físico ni por los deseos carnales, sino porque el Señor ha dicho: sed fecundos, creced y multiplicaos".

Comparemos ahora la construcción especulativa con la novela de Eugenio Sue. La sensualidad no es dada en ella como el misterio del amor; lo son los misterios, aventuras, obstáculos, preocupaciones y peligros y, sobre todo, la atracción del fruto prohibido. "¿Por qué —se nos dice— muchas mujeres toman por amantes, sin embargo, a hombres que valen menos que sus maridos? Porque el mayor encanto del amor es la atracción escalofriante del fruto prohibido...

Pensad que suprimiendo de ese amor los temores, las angustias, las dificultades, los misterios, los peligros, no queda nada o poca cosa, es decir, el amante..., en su simplicidad primera...; en una palabra, sería siempre, más o menos, la aventura de aquel hombre a quien se decía: —¿Por qué no desposa, pues, a esa viuda, a su amante? —¡Ay! He pensado en ello —respondió—, pero entonces no sabría ya adónde ir a pasar mis veladas".

Mientras que el señor Szeliga nos declara expresamente que la atracción del fruto prohibido no es el secreto del amor, Eugenio Sue nos la da expresamente "por el mayor encanto del amor" y como la razón de las aventuras amorosas *extra muros*. "La prohibición y el contrabando son inseparables en el amor como en el comercio". Igualmente, Eugenio Sue, en contradicción con su exégeta especulativo, afirma "que la tendencia a disimular y emplear la astucia, el gusto por los misterios y las intrigas son una cualidad esencial, una inclinación natural y un instinto imperioso de la naturaleza femenina". Lo que simplemente molesta a Eugenio Sue, no es que esa inclinación y ese gusto esten dirigidos contra el matrimonio. Desearía dar a los instintos de la naturaleza femenina un empleo más inofensivo y más útil.

Mientras que el señor Szeliga hace de la condesa Mac Gregor el tipo de esa sensualidad que "se eleva hasta una apariencia de fuerza espiritual", Eugenio Sue la hace un ser abstracto, un ser de razón. Su "orgullo" y su "ambición", lejos de ser formas de la sensualidad, son creaciones de una razón abstracta, enteramente independientes de la sensualidad. Por esto Eugenio Sue hace notar expresamente: "Las ardientes aspiraciones del amor nunca harían latir su helado seno; ningún sobresalto del corazón o de los sentidos desarreglaría nunca los despiadados cálculos de esta mujer astuta, egoísta y ambiciosa". El carácter esencial de esta mujer es el egoísmo de la razón abstracta, de ninguna manera sujeto a la acción de los sentidos simpáticos, desprendido de toda influencia sanguínea. Por esto el autor nos advierte que "su alma es seca y dura, pero su espíritu hábil y malvado, su disimulación profunda, su carácter despiadado y absoluto" [1], y este último calificativo caracteriza bien al ser de la razón abstracta. Sea dicho de paso: Eugenio Sue motiva la carrera de la condesa tan estúpidamente como la mayoría de los caracteres de su novela. Una vieja nodriza le había hecho creer fir-

(1) Eugenio Sue, *Los Misterios de París*, edición Flammarion, II El maestro y Urano, pág. 20.

memente que tendría un destino "soberano". Con estas quiméricas esperanzas emprende viajes para ganar una corona por medio del casamiento, para "urdir la trama conyugal donde esperaba enlazar un portacoronas cualquiera". Y ella comete, finalmente la inconsecuencia de tomar a un pequeño príncipe serenísimo alemán por una cabeza coronada.

Después de sus expectoraciones contra la sensualidad, nuestro santo hombre de crítico se cree obligado todavía a explicarnos las razones por las cuales Eugenio Sue nos introduce por un baile en el "alto mundo"; pero es éste un procedimiento que se encuentra en la mayoría de los novelistas franceses, mientras que los novelistas ingleses recurren, con mayor frecuencia, para introducir en el gran mundo a sus héroes, a una partida de caza o a un castillo campesino.

"Colocándonos en este punto de vista (¡el del señor Szeliga!), no puede ser indiferente ni puramente accidental —admitiendo esta construcción (¡la del señor Szeliga!)— que sea precisamente un baile por donde Eugenio Sue nos introduce en el gran mundo". He aquí que se afloja la rienda a la yegua y ésta se pone a trotar alegremente hacia la necesidad, por toda una serie de conclusiones que recuerdan al viejo Wolf.

"La danza es la manifestación más universal de la sensualidad en tanto que misterio. El contacto directo, el enlace de los dos sexos, provocado por la pareja, son tolerados en la danza puesto que, a pesar de las apariencias y a pesar de la dulce sensación que se experimenta realmente en esta oportunidad (¡verdaderamente, señor Pastor!), no son considerados como contacto y enlace sensuales" (¡sino, probablemente, como un contacto y un enlace racionales!). Y he aquí ahora la frase final: "En efecto, si se los considerara como tales, no se vería por qué la sociedad no muestra semejante indulgencia más que a propósito de la danza, mientras que estigmatiza y condena tan duramente esos mismos gestos que, realizados en cualquier otro lugar, serían considerados como faltas contra las buenas costumbres y el pudor y valdrían a sus autores una mancha y una reprobación despiadadas".

El señor Pastor no habla ni del cancán ni de la polka, sino de la danza en general, de la categoría de la danza, categoría que no se baila en ninguna parte, excepto en el cerebro crítico del señor Pastor. Que se toma, pues, la pena de observar un baile en la "Chaumiére", de París, y su espíritu germano-cristiano se rebelará frente a ese atrevimiento, a esa ingenuidad, a esa petulancia graciosa, a

esa música del movimiento sensual. ¡Su propia "dulce sensación que se experimenta realmente" le hará sentir que, en efecto, no se vería por qué los bailarines y las bailarinas mientras producen, por el contrario, sobre los espectadores la impresión moralizadora de una sensualidad franca y humana (lo que, produciéndose de manera idéntica en Alemania, sobre todo, sería maldecido como un atentado imperdonable a las buenas costumbres y al pudor), no pueden, o más bien, no deben ser hombres francamente sensuales!

Por amor a la categoría de la danza, nuestro crítico nos introduce en el baile. Pero tropieza con una gran dificultad. En ese baile se danza, pero simplemente en la imaginación. Eugenio Sue no nos dice una palabra de la danza. No se mezcla a la batahola de los bailarines. El baile sólo le sirve en esa ocasión para reunir a sus primeros papeles aristocráticos. En su desesperación, la crítica acude caritativamente en ayuda del novelista y con su propia imaginación nos describe cómodamente lo que ve en el baile.

Cuando describe los cubiles de los criminales y habla el argot de los criminales, Eugenio Sue no tiene un interés directo para atenerse a las prescripciones de la crítica; pero la danza que no describe y que sólo es descrita por su crítico de imaginación desbordante, debe forzosamente parecerle de un inmenso interés. Escuchemos a nuestro Pastor.

"En efecto, el misterio del buen tono y del tacto en la sociedad, el misterio de esta perversidad extrema, es el gran deseo de retornar a la naturaleza. He aquí porqué una aparición como la de Cécily produce, en la sociedad culta, esa impresión eléctrica y es coronada con extraordinarios éxitos. Para ella, que ha crecido como esclava en medio de esclavos, sin educación, reducida a los exclusivos recursos de su naturaleza, esta naturaleza constituye su única fuente de vida. Transplantada súbitamente a una corte, sometida a los usos y costumbres, penetra rápidamente en el misterio... En esta esfera, que ella puede dominar sin duda alguna, puesto que su poder, el poder de su naturaleza, es considerado como sortilegio misterioso, Cécily no puede dejar de abandonarse a descarriamientos sin límites mientras que en los tiempos en que aún era esclava, esta misma naturaleza le enseñaba a resistir todas las proposiciones vergonzosas de su poderoso amo y a permanecer fiel a su amor. Cécily es el misterio develado de la sociedad culta. Los sentidos que ella ha despreciado terminan por romper los diques y se dan libre curso, etc."

Después de haber leído estas líneas del señor Szeliga, el lector

que no conoce la novela de Eugenio Sue, cree forzosamente que Cécily es la vampiresa del baile en cuestión. Pero, en la novela, se encuentra en Alemania, en una casa de corrección, mientras que en París se baila.

Cécily permanece fiel, como esclava, al médico negro David, porque le ama apasionadamente y porque su amo, el señor Willis, la busca brutalmente. Su paso a una vida de libertinaje está motivado muy simplemente. Transplantada al mundo europeo se avergüenza de estar casada con un negro. Llegada a Alemania, un mal sujeto la deprava inmediatamente y su sangre india la domina. Y, por amor a la "dulce moral" y al "dulce comercio", Eugenio Sue está obligado a llamar a eso "perversidad natural".

El misterio de Cécily consiste en ser mestiza. El misterio de su sensualidad es el ardor de los trópicos. Parny, en sus bellas poesías, ha celebrado en Eleonora a la mestiza. Y más de cien descripciones de viaje nos dicen cuán peligrosa es para el marinero francés.

"Cécily era el tipo encarnado de la sensualidad ardiente que no se enciende más que al fuego de los trópicos... Todo el mundo ha oido hablar de esas muchachas de color, por así decirlo, mortales para los europeos, de esas vampiresas encantadoras que, embriagando a su víctima con seducciones terribles..., no le dejan —según la enérgica expresión del país— más que beber sus lágrimas, que roer su corazón."

No es precisamente sobre los hombres de educación aristocrática, pero extenuados, sobre quienes Cécily producía ese efecto mágico: "Las mujeres de la especie de Cécily ejercen una acción súbita, una omnipotencia mágica sobre hombres de sensualidad brutal, tales como Jacobo Ferrand" (1).

¿Y desde cuándo hombres tales como Jacobo Ferrand representan a la alta sociedad? Pero la crítica crítica necesitaba hacer de Cécily un factor del progreso vital del misterio absoluto.

### IV. — EL MISTERIO DE LA HONESTIDAD Y DE LA DEVOCION

"Es cierto que el misterio pasa, en tanto que misterio de la sociedad culta, del contraste al interior. No obstante, el gran mundo nuevamente tiene sus círculos donde guarda el santuario. De alguna manera, es la capilla de ese santo de los santos. Pero para las gen-

(1) El agente de policía, pág. 58.

tes que han quedado en el atrio, la misma capilla es el misterio. En su posición exclusiva, la cultura es para èl pueblo, pues, lo que la grosería es para las gentes bien educadas."

Es cierto, no obstante, nuevamente, de alguna manera, pero, pues... he aquí los ganchos mágicos que reúnen los eslabones del desenvolvimiento especulativo. El señor Szeliga ha hecho pasar el misterio de la esfera de los criminales a la esfera de la alta sociedad. Necesita mantener, construir el misterio de acuerdo al cual el gran mundo posee sus círculos exclusivos, cuyos misterios son misterios para el pueblo. A este fin, no bastan los ganchos mágicos de que hemos hablado; se hace indispensable transformar un círculo en capilla y al mundo aristocrático en atrio de esa capilla. Y esto es un nuevo misterio para París: que todas las esferas de la sociedad burguesa no forman más que un atrio de la capilla del gran mundo.

El señor Szeliga persigue dos propósitos: hacer del misterio que está encarnado en el círculo exclusivo del gran mundo, el "bien común del mundo entero"; hacer del notario Jacobo Ferrand, mediante una construcción crítica, un eslabón vivo de ese misterio. He aquí su procedimiento: "La cultura no puede ni quiere atraer todavía a su esfera a todas las clases y a todas las esferas. Unicamente el cristianismo y la moral son capaces de fundar, en esta tierra, reinos universales".

A los ojos del señor Szeliga, la cultura y la civilización se confunden con la cultura aristocrática. No puede ver, por lo tanto, que la industria y el comercio fundan reinos universales muy diferentes a los que fundan el cristianismo y la moral, la felicidad de las familias y el bienestar de los burgueses. ¿Pero cómo llegamos al notario Jacobo Ferrand? Muy simplemente.

El señor Szeliga transforma al cristianismo en una cualidad individual: la "devoción", y a la moral en otra cualidad individual: la "honestidad". Reúne estas dos cualidades en un solo individuo, a quien bautiza Jacobo Ferrand, porque Jacobo Ferrand no posee esas dos cualidades, pero las simula simplemente. Desde entonces, Jacobo Ferrand es el "misterio de la devoción y de la honestidad". El testamento de Ferrand es, al contrario, el "misterio de la devoción y de la honestidad aparentes"; ya ni es más, pues, el misterio de la devoción y de la honestidad. Para poder hacer de ese testamento un misterio, la crítica crítica estaba obligada a declarar a la devoción y la honestidad aparentes como el misterio de ese testa-

mento y no, inversamente, al testamento como misterio de la honestidad aparente.

Mientras el notariado de París veía en Jacobo Ferrand una amarga pasquinada contra él y obtenía de la censura teatral que el tal personaje no figurara en *Los misterios de París* escenificados, la crítica crítica, en el mismo instante en que "parte a combatir contra el dominio abstracto de las ideas", ve en el notario parisino no un notario parisino, sino a la religión y a la moral, a la honestidad y a la devoción. El proceso del notario Lehon debía haberla instruído. La posición que el notario ocupa en el proceso de Eugenio Sue corresponde exactamente a su situación oficial. "Los notarios son en lo temporal lo que en lo espiritual son los curas". (Monteil, *Historia de los franceses de los diversos Estados,* IX, pág. 39). El notario es el confesor laico. Es un puritano sin profesión. Mas Shakespeare nos dice que "la honestidad no es puritana". Es al mismo tiempo mediador para no importa qué y es él quien dirige las intrigas y las cábalas burguesas.

Con el notario Ferrand, cuyo misterio consiste enteramente en la hipocresía y el notariado, no hemos avanzado un paso, nos parece. ¡Pero escuchemos lo que sigue!

"Si la hipocresía es plenamente consciente en el notario, y en la señora Rolland, por así decirlo, instintiva, hay, entre ambos, la gran masa de los que no pueden encontrar la clave del misterio, pero experimentan la necesidad involuntaria de buscarla. Por lo tanto, no es la superstición la que conduce a las gentes de mundo y a las gentes del pueblo a la siniestra morada del charlatán Bradamanti (abate Polidori); no, es la búsqueda del misterio, con el objeto de justificarse delante del mundo."

Gentes de mundo y gentes del pueblo no afluyen a la casa de Polidori para descubrir un misterio determinado que los justifique delante del mundo entero; lo que van a buscar en ella es el misterio liso y llano, el misterio en tanto que sujeto absoluto, a fin de justificarse delante del mundo, lo mismo que no se toma un hacha, sino el instrumento abstracto, para cortar madera.

Todos los misterios de Polidori se reducen a esto: posee una droga para hacer abortar a las mujeres encinta y un veneno para hacer pasar a mejor vida. En su furor especulativo, el señor Szeliga hace que el "asesino" recurra al veneno de Polidori, porque "no quiere ser un asesino, sino, ser estimado, amado, honrado"; ¡como si en un asesinato se tratase de estima, de amor, de honor y no, más

bien, de la cabeza! ¿Pero no pudiendo todo el mundo haber asesinado ni estar encinta, contrariamente a las prescripciones de la policía, cómo Polidori podría poner a todo el mundo en posesión del misterio, objeto de tantos deseos? Es probable que el señr Szeliga confunda al charlatán Polidori con el sabio Polydorus Virgilius, que vivía en el siglo XVIII, y que no ha hecho descubrimientos, es cierto, pero que trató de hacer accesible a todos la historia de los que han descubierto misterios, la historia de los inventores. (Ver: Polidoris Virigilii, *Liber de rerum inventoribus,* Lugduni, 1706).

El misterio, el misterio absoluto, tal como se establece en fin de cuentas como *bien común de todos,* es, pues, el misterio de hacer abortar y envenenar. El misterio no podía transformarse más rectamente en bien común de todos, que transformándose en misterios que no son misterios para nadie.

## V. — EL MISTERIO ES UNA CHANZA.

"Ahora el misterio se ha transformado en bien común, en el misterio de todos y de cada uno. En mí es un arte o un instinto, o puedo comprarlo como a una mercancía."

¿Cuál misterio se ha transformado ahora en bien común del *mundo?* ¿El misterio de la ausencia de justicia en el Estado, o el misterio de la alta sociedad, o el misterio de la falsificación de mercancías, o el misterio de fabricar agua de Colonia, o el misterio de la crítica crítica? ¡Nada de todo esto, sino el misterio *in abstracto,* la categoría del misterio!

El señor Szeliga se propone describirnos a los sirvientes, al portero Pipelet y a su mujer, cómo la encarnación del misterio absoluto. Quiere construir al sirviente y al portero del misterio. ¿Pero cómo se las arreglará para descender de la categoría pura al sirviente que espía ante la puerta cerrada; para descender del misterio, tomado como sujeto absoluto y planeando por encima de los techos, en el cielo brumoso de la abstracción, hasta el subsuelo donde se encuentra la portería?

Comienza haciendo recorrer a la categoría del misterio todo un proceso especulativo. Después que el misterio, por medio de los abortos y los envenenamientos, se ha transformado en bien común del mundo, "no se trata, pues, absolutamente, de algo oculto o inaccesible en sí; se oculta simplemente, o más bien (encantador éste más bien), yo lo oculto y lo hago inaccesible."

Haciendo pasar, de esta manera, el misterio absoluto del dominio concreto al dominio abstracto, del estadio objetivo, donde es el misterio mismo, al estadio subjetivo donde se oculta, o más bien yo lo oculto, nuestro Pastor no nos hace avanzar un paso. Por el contrario, la dificultad parece aún crecer, puesto que en la cabeza y en el pecho del hombre un misterio es más inaccesible aún y está más oculto que en el fondo del mar. Es por esto que el señor Szeliga viene inmediatamente, por un progreso empírico, en ayuda de su progreso especulativo.

"¡Son ahora las puertas cerradas (¡toma, toma!), detrás de las cuales el misterio es incubado, urdido y cometido!" El señor Szeliga ha transformado ahora, pues, el yo especulativo del misterio en una realidad completamente empírica, en una realidad de madera, en una puerta.

"Por esto —por la puerta cerrada y no por el pasaje de una entidad cerrada a la pura noción—, tengo la posibilidad de acosarle, de espiarlo, de vigilarlo."

El que se pueda espiar detrás de las puertas cerradas, no es absolutamente un "misterio" descubierto por el señor Szeliga. Hasta existe un proverbio vulgar que dice que las paredes tienen oídos. Pero lo que constituye, por el contrario, un misterio especulativo absolutamente crítico, es que "ahora", después del descenso a los infiernos realizado en los cubiles de los criminales, después del ascenso a la alta sociedad, después de los milagros de Polidori, se pueden tramar misterios detrás de las puertas y ser espiados delante de las puertas cerradas. Y resulta un misterio crítico no menos grande el que las puertas cerradas sean una necesidad categórica no sólo para incubar, urdir y cometer misterios —y cuántos misterios hay que son incubados, urdidos y realizados detrás de los matorrales—, sino también para espiarlos.

Después de este brillante hecho de armas dialéctico, el señor Szeliga llega, naturalmente, del espionaje a las razones del espionaje. Y nos revela el misterio de que el espionaje tiene su razón en un goce maligno. Y del goce maligno pasa a la razón del goce maligno. "Cada uno —dice—, quiere ser mejor que su vecino, puesto que no sólo tiene ocultos los móviles de sus buenas acciones, sino que también trata de envolver sus buenas acciones en una sombra impenetrable". Habría que invertir la frase y decir: Cada uno no sólo tiene ocultos los móviles de sus buenas acciones, sino que tam-

bién trata de envolver sus malas acciones en una sombra impenetrable, puesto que quiere ser mejor que su vecino.

Y he aquí, pues, que hemos pasado del misterio que se oculta él mismo al yo que le oculta, del yo a la puerta cerrada, de la puerta cerrada al espionaje, del espionaje a la causa del espionaje, al goce maligno, del goce maligno a la razón del goce maligno, a la voluntad de ser mejor. Y no tardamos en experimentar el placer de ver al sirviente en acecho delante de la puerta cerrada. La voluntad general de ser mejor nos conduce directamente a constatar que "cada uno tiene inclinación a descubrir el misterio ajeno". Y nuestro pastor relaciona a ello, muy naturalmente, esta observación espiritual: "Los sirvientes son, a este respecto, los que están mejor colocados". Si el señor Szeliga hubiese leído las memorias que encierran los archivos de la policía parisiense, las memorias de Vidocq, el libro negro, etc., sabría que, en este orden de ideas, la policía está mejor colocada aún que los sirvientes mejor colocados; que los sirvientes son utilizados únicamente para las tareas groseras; pero que la policía no se detiene ni delante de la puerta ni delante de los paños menores de los patrones y que, bajo los rasgos de una mujer galante y hasta de la esposa legítima, se desliza hasta entre las sábanas, junto a los cuerpos desnudos. E incluso en la novela de Eugenio Sue, el espía policial, el soplón Brazo Rojo, es uno de los personajes principales de toda la acción.

Lo que ahora le choca al señor Szeliga en los sirvientes, es que no son bastante "desinteresados". Esta reserva crítica le conduce al portero Pipelet y a su mujer.

"La situación del portero procura, por el contrario, la independencia relativa para volcar sobre los misterios de la casa una chanza libre, desinteresada, aunque grosera e hiriente."

Pero en esta construcción especulativa del portero, nuestro pastor encuentra una gran dificultad: en muchas casas parisinas el sirviente y el portero no son más que una sola persona para una parte de los locatarios.

Con respecto a la concepción fantástica que la crítica se hace de la *situación relativamente independiente y desinteresada* del portero, se puede juzgarla con los hechos siguientes. El portero parisién es el representante y el soplón del propietario. Ordinariamente no lo paga el propietario, le pagan los inquilinos. A causa de esta situación precaria, muy a menudo agrega a su empleo oficial, el oficio de comisionista. Bajo el Terror, el Imperio y la Restauración, el

portero era uno de los principales agentes de la policía secreta. Así, por ejemplo, el general Foy era vigilado por su portero, quien le substraía las cartas que le remitían y las entregaba, para ser leídas, a un agente policial apostado en la vecindad. (Froment, *La policía al descubierto*). Las palabras portero y tendero, son injurias, y el mismo portero quiere que se le llame conserje.

Eugenio Sue está tan lejos de presentarnos a la señora Pipelet como a una persona desinteresada y sin malicia, que nos relata, por el contrario, lo siguiente: Desde el primer encuentro engañó a Rodolfo haciéndole creer una cantidad de cuentos; le recomienda la ladrona de prestamista que vive en la casa; le describe a Rigoletta como una relación que puede resultar agradable; se burla del comandante porque paga mal y comercia (en su despecho ella le llama comandante de dos centavos, y dice: esto te enseñará a no dar más que doce francos por mes por el cuidado de tu habitación); le pone en ridículo porque tiene la pequeñez de vigilar su leña, etc. Ella misma nos da la razón de su actitud independiente: el comandante no le paga más que doce francos por mes.

En el señor Szeliga "Anastasia Pipelet está encargada, en cierta manera, de comenzar la pequeña guerra contra el misterio".

En Eugenio Sue, Anastasia Pipelet representa a la portera parisina. Se propone dramatizar a la portera pintada de mano maestra por Enrique Monier. Pero el señor Szeliga no puede evitarse el transformar una de las cualidades de la señora Pipelet en un ser aparte, y de hacer después de la señora Pipelet la representante de esta entidad.

"El marido —continúa el señor Szeliga—, el portero Alfredo Pipelet, no constituye una pareja que le haga honor." Para consolarlo de esta desgracia, el señor Szeliga le convierte igualmente en una alegoría. Representa el lado objetivo del misterio, el misterio como chanza. "El misterio al cual sucumbe es una chanza, una broma que se le hace". Mejor aún, en su misericordia infinita, la dialéctica divina transforma a ese viejo desgraciado y casi chocho, en un hombre fuerte en el sentido metafísico de la palabra, haciendo de él el representante muy digno, muy feliz y muy decisivo de la existencia misma del misterio absoluto. La victoria lograda sobre Pipelet constituye "la derrota más neta del misterio". "Un hombre perspicaz, animoso, que no se deja engañar por la broma".

## VI. — RIGOLETTA.

"Todavía hay que dar un paso. Por su propia lógica, el misterio se ha reducido a una simple farsa, como lo hemos visto por Pipelet y Cabrion. Ahora es necesario que el individuo no se preste ya a representar esta estúpida comedia. Rigoletta realiza muy inocentemente este paso".

Cualquiera puede penetrar el misterio de esta farsa especulativa en el espacio de dos minutos y ponerlo él mismo en práctica. He aquí algunas indicaciones directrices:

Teorema: Demostrar cómo el hombre se hace dueño de los animales.

Solución especulativa: Sea una media docena de animales, por ejemplo, el león, la serpiente, el tiburón, el toro, el caballo y el perro. Construyamos por abstracción, de acuerdo a estos seis tipos, la categoría animal. Representémonos este animal como un ser autónomo. Consideremos al león, la serpiente, etc., como disfraces, encarnaciones del animal en sí. A igual que, por medio de nuestra imaginación, hemos hecho del animal de nuestra abstracción, un ser real, transformemos ahora los seres reales en seres de la abstracción, en seres de nuestra imaginación. Ya lo vemos: el animal que, en el león hace pedazos al hombre, que lo traga como el tiburón, le envenena como la serpiente, le cornea como el toro, le lanza patadas como el caballo, ese animal, bajo las formas del perro, no hace más que ladrar contra él y reduce el combate contra el hombre a un simple simulacro. Por su lógica, así como lo hemos visto por el perro, el animal en sí se ha reducido al papel vulgar de representante de una farsa. Y cuando un niño o un viejo decrépito huyen delante del perro, lo que importa es que el individuo no se presta a desempeñar más esta estúpida comedia. El individuo X da ese paso de la manera más inocente del mundo, esgrimiendo su bastón contra el gozquillo. Veamos cómo, por intermedio del individuo X y del gozquillo, el hombre se ha hecho dueño del animal y, por consecuencia, de todos los animales y, en el animal gozquillo, ha domado al animal león.

De la misma manera llega la Rigoletta del señor Szeliga a aclarar los misterios del mundo actual, por intermedio de Pipelet y de Cabrion. ¡Y aun más! Ella misma no es más que una realización de la categoría, el misterio.

"Ella misma todavía no tiene conciencia de su alto valor moral, pues aun es un misterio para ella misma."

El misterio de la Rigoletta especulativa, Eugenio Sue lo hace

enunciar por Murf. Es una griseta bastante bonita. Eugenio Sue ha pintado en ella el carácter amable, humano, de la griseta parisiense. Pero por devoción a la burguesía y a causa de su alta trascendencia, ha tenido que idealizar a la griseta desde el punto de vista moral. Ha tenido que suprimir lo que constituye el punto saliente de la situación y el carácter de Rigoletta: su desprecio por el matrimonio legal, sus relaciones ingenuas con el estudiante o el obrero. Precisamente por estas relaciones ingenuas ella forma un contraste verdaderamente humano con la esposa hipócrita, poco generosa y egoísta del burgués, contra toda la clase burguesa, es decir, contra toda la esfera oficial.

## VIII. — EL ESTADO SOCIAL Y "LOS MISTERIOS DE PARIS".

"Pero este mundo de misterios es el estado social general donde se encuentra transportada la acción individual de los *Misterios de París.*" Mas antes de pasar a la "reproducción filosófica del acontecimiento épico", el señor Szeliga se ve obligado, sin embargo, a "reunir en un cuadro general los esbozos desprendidos que acaba de arrojar sobre el papel".

Cuando el señor Szeliga nos anuncia que va a pasar a la "reproducción filosófica" del acontecimiento épico, estamos forzados a creer que nos hace una declaración verdadera y que nos revela su misterio crítico. Hasta aquí, su reproducción del estado social no fue más que "filosófica".

El señor Szeliga continúa sus confesiones: "De su exposición resulta que los diversos misterios de que se ha tratado no tienen valor aisladamente, no son magníficos cuentos, sino que su valor proviene de que forman una serie orgánicamente encadenada, cuya totalidad constituye el misterio".

Ya en vena de sinceridad, el señor Szeliga va todavía más lejos. Confiesa que la "serie especulativa" no es la serie real de los *Misterios de París.*

"Es cierto que en nuestra epopeya, los misterios no se presentan en esta serie consciente de sí misma. Pero nosotros tenemos que tratar no al organismo lógico, libre y patente de la crítica, sino a una vida vegetativa misteriosa".

Saltamos por encima del resumen del señor Szeliga, para llegar inmediatamente al punto que sirve de transición. Hemos visto,

por medio de Pipelet, "cómo el misterio se mofa de sí mismo". También el mismo se juzga. "Y los misterios se aniquilan por sí mismos en su última consecuencia; invitan a todo carácter fuerte a hacer examen de la cosa". Rodolfo, príncipe de Gerolstein, el hombre de la crítica pura, es llamado a proceder a este examen y a revelar los secretos.

No hablaremos de Rodolfo y de sus hechos y gestos sino más adelante y abandonaremos, por algún tiempo, al señor Szeliga. Pero nuestro lector puede prever y hasta presentir desde ahora, en una cierta medida —digamos hasta en una medida anormal—, que en el sitio y lugar de la vida vegetativa misteriosa que Rodolfo ocupa en la hoja literario crítica (*Literaturzeitung*), le daremos la existencia "de un miembro lógico, libre y patente" en "el organismo de la crítica crítica".



## Capítulo VI

## LA CRITICA ABSOLUTA O LA CRITICA BAJO LOS RASGOS DEL SEÑOR BRUNO (1).

### I. — PRIMERA CAMPAÑA DE LA CRITICA ABSOLUTA.

#### *a) El espíritu y la masa.*

Hasta ahora la crítica crítica tenía, más o menos, aires de no ocuparse más que del estudio crítico de sujetos revelantes de la masa. Pero héla aquí que se ocupa del objeto crítico absoluto, de ella misma. Hasta ahora su gloria relativa le venía de que rebajaba, rechazaba y transformaba ciertos objetos y ciertas personas revelantes de la masa. Y héla aquí que se ilustra rebajando, rechazando y transformando la masa en general. La crítica relativa tropezaba con barreras relativas. La crítica absoluta choca con la barrera absoluta, con la barrera de la masa, con la masa considerada como barrera. La crítica relativa, en su oposición a ciertas barreras, era necesariamente ella misma un individuo limitado. La crítica absoluta, en su oposición a la barrera general, a la barrera en sí, es necesariamente un individuo absoluto. A igual que las cosas y las personas afectadas por el carácter de la masa, han sido reunidas en el caldo impuro de la masa, la crítica se ha transformado en crítica pura, permaneciendo al mismo tiempo concreta y personal en apariencia. Hasta ahora la crítica aparecía más o menos como una cualidad de los individuos críticos, Reichardt, Edgar, Faucher, etc. Héla aquí devenida sujeto y al señor Bruno en su encarnación.

Hasta ahora el carácter de la masa parecía ser, más o menos, propiedad de las cosas y de las personas sometidas a la crítica. Y he aquí que las cosas y las personas se han transformado en masa, y la masa en cosas y personas. Todas las relaciones críticas descubiertas hasta ahora se han resuelto en la relación de la sabiduría crítica absoluta y de la estupidez vulgar absoluta. Esta relación fundamental aparece como el sentido, la tendencia, la consigna en los antiguos hechos y gestos de la crítica.

(1) Ya está libre el camino. En los capítulos VI y VII Marx atacará ahora al mismo Bruno Bauer. En primer lugar, ataca a la oposición que Bruno Bauer establece entre el espíritu y la masa, la idea y el interés, y trata de demostrar todo lo ficticio, falso e ilógico que tiene esa gran oposición. Luego estudia la cuestión judía, el socialismo, el materialismo, etc. Y a pesar de la crudeza de ciertos términos y de la virulencia de la discusión, la polémica permanece dentro de límites razonables (Molitor).

De acuerdo a su carácter absoluto, la crítica pura, desde su entrada en escena, pronunciará la palabra real y especial de la situación; y no obstante necesitará, como espíritu absoluto, recorrer todavía un proceso dialéctico. Unicamente al final de su ascensión habrá realizado verdaderamente su concepto original. (Véase Hegel, *La Enciclopedia*).

"Hace algunos meses —proclama la crítica absoluta—, la masa aun se creía una fuerza gigantesca destinada a gobernar al mundo; le parecía que podía contar con los dedos los años de espera."

Precisamente era el señor Bruno Bauer quien, en la "buena causa de la libertad" (se entiende, de su propia causa), en la "cuestión judía", etc., contaba con los dedos los años que aun pasarían antes de la realización de la hegemonía universal en marcha, confesando, al mismo tiempo, que no podía fijar una fecha exacta. A la lista de los pecados cometidos por la masa, agrega la masa de sus propios pecados.

"Las masas se creían en posesión de muchas verdades que nadie ponía en duda." "Pero no se posee completamente una verdad... más que siguiéndola a través de todas sus pruebas."

Para el señor Bruno, como para Hegel, la verdad es una autómata que se demuestra completamente por sí misma. Al hombre le basta seguirla. El resultado del desenvolvimiento real, como en Hegel, no es otra cosa que la verdad demostrada, es decir, la verdad de la cual se ha hecho adquirir conciencia. Por lo tanto, la crítica absoluta puede decir con el teólogo más limitado: "¿Para qué serviría la historia, si no tuviese por tarea demostrarnos las más simples de todas las verdades (como, por ejemplo, el movimiento de la tierra alrededor del sol?").

De la misma manera que a los ojos de los antiguos teólogos las plantas no existían más que para ser comidas por los animales, y los animales para ser comidos por los hombres, la historia no existe más que para servir al acto de consumo de la alimentación teórica, que es la demostración. El hombre existe para que la historia exista, y la historia existe para que exista la demostración de las verdades. En la forma crítica más trivial, la sabiduría especulativa únicamente repite que el hombre y la historia existen para que la verdad pueda adquirir conciencia de sí misma.

Como la verdad, la historia deviene, en consecuencia, una persona aparte, un sujeto metafísico del cual los individuos humanos reales no son más que simples representantes. Por esto la crítica

absoluta recurre a las frases: "La historia no permite que uno se burla de ella: la historia ha desplegado los más grandes esfuerzos; la historia ha estado ocupada; ¿para qué serviría la historia? La historia nos da expresamente la prueba: la historia pone sobre el tapete verdades que", etc.

Si, de acuerdo a la afirmación de la crítica absoluta, algunas de esas verdades muy simples, y de las cuales, en suma, nadie duda, han sido suficientes hasta hoy para ocupar a la historia, esta indigencia a la que reduce las experiencias anteriores de la humanidad, prueban, en primer término, la indigencia de la crítica absoluta. Desde el punto de vista no-crítico, la historia más bien llega a la conclusión de que la verdad más complicada, la quintaesencia de toda verdad, es que los hombres se comprenden finalmente por sí mismos.

"Pero —continúa perorando la crítica absoluta—, las verdades que en tal forma aparecen luminosas a la masa y que se hacen completamente comprensibles por sí mismas... las verdades cuya demostración la masa considera superflua, no merecen de la historia que nos provea todavía una prueba expresa sobre ellas; después de todo, no entran en la tarea cuya solución persigue la historia."

Animada de un santo celo con respecto a la masa, la crítica le expresa la más delicada lisonja. Si una verdad es luminosa porque le resulta luminosa a la masa, si la historia se conforma frente a las verdades tenidas por tales en opinión de la masa, el juicio de la masa es absoluto, infalible; la ley de la historia que demuestra simplemente lo que no es luminoso para la masa, necesita, pues, ser probada. La masa prescribe a la historia, en consecuencia, su tarea y su ocupación.

La crítica absoluta habla de verdades "que se comprenden de inmediato y completamente por sí mismas". En su ingenuidad crítica inventa un "de inmediato" y una "masa" abstracta, invariable. El "de inmediato" de la masa del siglo XVI y el "de inmediato" de la masa del siglo XIX, no difieren tampoco, a los ojos de la crítica absoluta, como esas mismas masas. Lo que precisamente caracteriza a una verdad que ha llegado a ser verdadera y manifiesta, una verdad comprendiéndose por sí misma, es el comprenderla "de inmediato y completamente por sí misma". La polémica de la crítica absoluta contra las verdades que se comprenden

de inmediato y completamente por sí mismas, es la polémica contra las verdades que, después de todo, se comprenden completamente de por sí.

Una verdad que se comprende completamente de por sí, ha perdido para la crítica absoluta, como para la dialéctica divina, su sal, su sentido, su valor. Ha devenido desabrida como agua estancada. Por tanto, la crítica absoluta demuestra, de una parte, todo lo que se comprende completamente de por sí y, además, muchas otras cosas que tienen la suerte de ser irracionales y de no ser, por ende, nunca comprendidas completamente de por sí. Pero, por otra parte, todo lo que necesita explicación es considerado por la crítica como comprendiéndose de por sí. ¿Por qué? Porque se comprende de por sí que las tareas verdaderas no se comprenden completamente de por sí. Porque la verdad, como la historia, es un sujeto separado de la masa material, no se dirige a los hombres empíricos, sino "a lo más íntimo del alma"; para "aprender verdaderamente", no se refiere al hombre material y burdo viviendo en las profundidades de un sótano inglés, o en las alturas de un granero francés, sino que "se pasea de un extremo al otro, a través de sus entrañas idealistas". La crítica absoluta desea dar a la masa el testimonio de que ha sido impresionada por las verdades que la historia tuvo la bondad de "poner sobre el tapete"; pero, al mismo tiempo, anuncia que la situación de la masa va a cambiar completamente, en relación al progreso histórico. El sentido oculto de esta profecía crítica no dejará de hacérsenos luminosa.

"Hasta aquí, todas las grandes acciones de la historia —se nos dice— fracasaron desde el primer momento y pasaron sin dejar detrás ninguna huella profunda, por el interés y el entusiasmo que la masa ponía en ellas; otras veces, acabaron de un modo lamentable porque la idea que albergaban era tal, que por fuerza tenían que contentarse con una reflexión superficial, no pudiendo, por lo tanto, concebirse sin el aplauso de la masa". Parece que una concepción que basta a una idea y responde, por consiguiente, a una idea, deja de ser superficial. Sólo en apariencia, el señor Bauer establece una relación entre la idea y su concepción, lo mismo que no establece más que en apariencia una relación entre la acción histórica frustrada y la masa. Si la crítica condena, pues, a algo por superficial, es a la historia pasada en general, cuyas acciones e ideas fueron acciones e ideas de masas. Rechaza la historia de la masa y quiere reemplazarla por la historia crítica (véase lo que el señor Faucher

escribe sobre las cuestiones del día en Inglaterra). En el sentido de la crítica absoluta es necesario, además, establecer una diferenciación y ver hasta qué punto la masa se interesó simplemente y hasta qué punto se entusiasmó. La "idea" ha quedado en ridículo siempre que se ha querido separar del "interés". Es fácil comprender, por otra parte, que todo interés de masa históricamente triunfante, ha sabido siempre, al pisar la escena del mundo en forma de "idea" o "representación", trascender de sus verdaderos límites, para confundirse con el interés humano general. Esta ilusión forma lo que Fourier llama el tono de cada época histórica. El interés de la burguesía en la revolución de 1789, lejos de "fracasar", lo "conquistó" todo y alcanzó "el triunfo más completo", pese a lo mucho que desde entonces se ha disipado el "pathos" y se han marchitado las flores "entusiastas" con que este interés enguirnaldó su cuna. Tan potente era, que arrolló la pluma de un Marat, la guillotina de los terroristas, la espada de Napoleón y el crucifijo y la sangre azul de los Borbones. La Revolución sólo "fracasó" para la masa que no poseía en la "idea" política la "idea" de su "interés" real, cuyo verdadero principio vital no se confundía con el principio vital de la revolución, cuyas condiciones reales de emancipación diferían esencialmente de las condiciones bajo las cuales querían emanciparse la burguesía y la sociedad en general. Por lo tanto, si la revolución, que puede representar todas las grandes "acciones" de la historia, "fracasa", es porque la masa, en las condiciones de existencia en las cuales se acantonó en cuanto a la esencia, era una masa exclusiva que no abrazó la totalidad de la sociedad, era una masa limitada. Y si ella fracasó, no fue porque la masa se "entusiasmara" por la Revolución o se interesara por ella, sino porque la parte más numerosa de la masa, la que era diferente de la burguesía, no poseía su interés real en el principio de la Revolución, ni su principio revolucionario propio, sino una simple idea y, por lo tanto, un simple objeto de entusiasmo momentáneo y de excitación puramente aparente.

Al mismo tiempo que la profundidad de la acción histórica, aumentará, pues, la extensión de la masa cuya acción es. En la historia crítica —según la cual no se trata en las acciones históricas de masas actuantes, ni de la acción empírica, ni del interés empírico de esas acciones, sino más bien de "una idea"—, las cosas deben, evidentemente, pasar de manera diferente.

"Es en la masa —se nos informa— y no en otra parte, como

lo afirman sus antiguos portaestandartes liberales, donde hay que buscar al verdadero enemigo del espíritu."

Por fuera de la masa, los enemigos del progreso son precisamente los productos autónomos y dotados de vida personal en los cuales la masa afirma su miseria, su reprobación, su propia alienación. Atacando a estos productos autónomos de su propia miseria, la masa ataca, pues, a su propia pobreza, lo mismo que el hombre que ataca a la existencia de Dios, ataca a su propia religiosidad. Pero, como estas alienaciones prácticas de la masa existen de manera sensible en el mundo real, está forzada a combatirlas igualmente de manera sensible. No le es posible considerar los productos de su alienación propia como fantasmagorías ideales, como simples alienaciones de su conciencia, ni querer aniquilar la alienación material mediante una acción espiritual y puramente interior. Ya en 1789 la revista de Loustalot, llevaba en exergo:

*Los grandes nos parecen grandes*
*Sólo porque estamos de rodillas.*
*¡Pongámonos de pie!*

Pero para ponerse de pie no basta levantarse en espíritu y dejar pender sobre la cabeza real y sensible el yugo real y sensible, que no se deja destruir por simples ideas. Pero la crítica absoluta ha aprendido al menos, en la fenomenología de Hegel, el arte de transformar cadenas reales, objetivas y exteriores a mi persona, en cadenas puramente ideales, subjetivas e interiores, y de mudar todas las luchas exteriores y sensibles en simples luchas ideales.

La transformación crítica funda la armonía preestablecida de la crítica crítica y de la censura. Desde el punto de vista crítico, la lucha del escritor contra el censor no es una lucha "de hombre a hombre". El censor no es más que mi propio tacto, personificado en mi intención por la policía llena de solicitud, mi propio tacto en lucha contra mi propia falta de tacto y de sentido crítico. El censor —en tanto que agente de policía individualmente distinto de mí, que maltrata el producto de mi espíritu de acuerdo a una norma exterior y extraña—, no es más que una simple invención de la masa, una quimera sin nada crítico. Si las tesis de Feuerbach, relativas a la reforma de la filosofía, fueron perseguidas por la censura, la culpa no era de la barbarie oficial de la censura, sino de la falta de crítica de esas mismas tesis. La crítica pura, sin ninguna aleación de masa ni de materia, posee además en el censor, una

forma pura y etérea, despojada de toda realidad con carácter de masa.

La crítica absoluta ha declarado que la masa es el verdadero enemigo del espíritu. Y he aquí cómo desarrolla su afirmación: "El espíritu sabe ahora dónde debe buscar a sus únicos adversarios: en las frases, la ceguera voluntaria y la inconsistencia de la masa".

La crítica absoluta parte del dogma que el espíritu posee todos los derechos. Y agrega este otro dogma: que el espíritu vive fuera del mundo real, es decir, fuera de la masa de la humanidad. Finalmente, transforma "al espíritu y al progreso", por una parte, a la "masa" por otra, en entidades fijas, en ideas, y las relaciona a este título unas con otras, como extremos fijos y dados. La crítica absoluta no se interesa en estudiar "el espíritu" mismo, en buscar si las frases, la ceguera voluntaria, la inconsistencia, no tienen su fundamento en la naturaleza espiritualista del espíritu, en sus vaporosas pretensiones. Ante todo es absoluta; lo que desgraciadamente no le evita carecer constantemente de espíritu; nunca cuenta con su huésped. Necesita, pues, necesariamente, un adversario que intrigue contra ella. Ese adversario es la masa.

Sucede lo mismo con el "progreso". A pesar de las pretensiones del "progreso", hay regresiones continuas y reemplazos. Lejos de presentir que la categoría del "progreso" carece de substancia y es puramente abstracta, la crítica absoluta es bastante juiciosa para reconocer al "progreso" como absoluto, a fin de poder suponer, para explicar la regresión, un "adversario personal" del progreso: la masa. Puesto que la masa no es otra cosa que la antinomia del "espíritu", del "progreso", de la "crítica", ella no puede ser determinada más que por esta antinomia imaginaria; y, haciendo abstracción de esta antinomia, la crítica no sabe sino hacernos esta confidencia absurda, por totalmente imprecisa, sobre la significación y la existencia de la masa: "La masa, en el sentido en que el término comprende también al llamado mundo culto." Las expresiones "también, llamado"; son suficientes, pues, para una definición crítica. Por lo tanto, la masa es diferente de las masas reales y la masa no existe más que para la crítica.

Todos los escritores socialistas o comunistas han partido de esta doble constatación: por una parte, los más favorables hechos brillantes restan sin resultados brillantes y parecen perderse en trivialidades y, por otra parte, todos los progresos del espíritu han sido hasta nuestros días progresos dirigidos contra la masa de la

humanidad, a la que se ha arrojado en una situación cada vez menos humana. En consecuencia, nos dieron (Fourier) al "progreso" como una fórmula abstracta insuficiente: presumieron (Owen) algún vicio fundamental del mundo civilizado; por esto sometieron los fundamentos reales de la sociedad actual a una crítica incisiva. A esta crítica comunista correspondió inmediatamente en la práctica el movimiento de la gran masa, contra el cual se había hecho hasta entonces el desarrollo histórico. Había que conocer el estudio, la sed de instruirse, la energía moral, el infatigable deseo de desenvolvimiento que animan a los obreros franceses e ingleses de ese movimiento.

Qué falta de espíritu, pues, la de la crítica absoluta que frente a esos hechos intelectuales y prácticos, no considera más que un solo aspecto de la situación, el continuo naufragio del espíritu, y hasta lo considera desde un solo punto de vista y, empujada por su despecho, busca todavía un adversario del "espíritu" y lo encuentra en la "masa". De escucharla, el espíritu hasta aquí tenía una barrera, un obstáculo, es decir, un adversario, *puesto* que él tenía un adversario. ¿Pero cuál es el adversario del espíritu? La falta de espíritu. En efecto, la masa sólo está determinada en tanto que antinomia del espíritu, falta de espíritu, y a este título, en tanto que "indolencia, inconsistencia, contentamiento de sí". ¿Y no ha mostrado la crítica absoluta, de la manera más absoluta, su superioridad sobre los escritores comunistas, cuando en lugar de perseguir a esa falta de espíritu, a esa indolencia, a esa inconsistencia, a ese contentamiento de sí hasta en sus fuentes, se ha conformado con hacerles severos sermones morales y señalarlos como las antinomias del espíritu del progreso? Si se declara que esas propiedades son propiedades de la masa considerada como un sujeto distintivo, esta distinción no es más que una distinción "crítica" aparente. Unicamente en apariencia la crítica absoluta posee aún, además de esas propiedades abstractas de carencia de espíritu, indolencia, etc., un sujeto concreto determinado, pues la masa, en la concepción crítica, no es otra cosa que esas propiedades abstractas, otra expresión de ellas, una personificación fantástica de esas propiedades.

No obstante, la relación "espíritu y masa" todavía tiene un sentido oculto que se revelará completamente en el curso de las explicaciones. Aquí no hacemos más que indicarlo. En efecto: esa relación, descubierta por el señor Bruno, no es otra cosa que el remate crítico y caricaturesco de la teoría histórica de Hegel, la

que, a su vez, no es más que la expresión especulativa del dogma germano-cristiano de la oposición del espíritu y de la materia, de Dios y del mundo. En efecto: esta oposición se expresa en la historia, en la humanidad misma, en la siguiente forma: algunos individuos elegidos se oponen, en tanto que espíritu activo, al resto de la humanidad considerado como la masa sin espíritu, como la materia.

La concepción histórica de Hegel supone un espíritu abstracto o absoluto que se desarrolla de tal manera que la humanidad no es más que una masa que está impregnada más o menos conscientemente de él. En el cuadro de la historia empírica, exotérica, Hegel hace que se realice, pues, una historia especulativa, esotérica. La historia de la humanidad deviene la historia del espíritu abstracto de la humanidad, por consecuencia, extraña al hombre real.

Paralelamente a esta doctrina hegeliana, se desarrollaba en Francia la doctrina de los doctrinarios, que proclamaban la soberanía de la razón, en oposición a la soberanía del pueblo, en vista a la exclusión de la masa y para gobernar solos. Es lógico. Desde el momento en que la actividad de la humanidad real no es más que la actividad de una masa de individuos humanos, es necesario que la universalidad abstracta, la razón, el espíritu posean, al contrario, una expresión abstracta que esté representada enteramente por algunos individuos. Y siguiendo su posición y su fuerza de imaginación, todo individuo se dirá o no se dirá ese representante del espíritu.

Ya en Hegel el espíritu absoluto de la historia tiene sus materiales en la masa, pero su expresión adecuada la tiene sólo en la filosofía. Pero la filosofía aparece únicamente como el órgano donde el espíritu absoluto realiza el movimiento real. Por lo tanto, la filosofía llega después de la boda.

Hegel se hace culpable de una doble insuficiencia. Afirma que la filosofía es la existencia del espíritu absoluto, pero se cuida bien, al mismo tiempo, de darnos al individuo filosófico real por el espíritu absoluto; luego, únicamente en apariencia hace realizar la historia por el espíritu absoluto como tal. En efecto, no adquiriendo conciencia el espíritu absoluto sino posteriormente en el filosófico, tomado como espíritu creador, su construcción de la historia no existe más que en la conciencia, la opinión y la representación del filósofo, en la imaginación especulativa. El señor Bruno corrige la insuficiencia de Hegel.

Por una parte declara que la crítica es el espíritu absoluto y que él mismo es la crítica. De la misma manera que el elemento de la crítica es desterrado de la masa, el elemento de la masa es desterrado de la crítica. La crítica sabe, pues, que está encarnada en un pequeño número de hombres elegidos, exclusivamente en el señor Bauer y en sus discípulos, y no en una masa.

En cuanto a la otra insuficiencia de Hegel, el señor Bruno la corrige de la manera siguiente: ya no es en su imaginación donde hace la historia posteriormente, a ejemplo del espíritu hegeliano; por el contrario, es en plena conciencia donde —en oposición a la masa del resto de la humanidad—, desempeña el papel de espíritu del siglo, establece entre la masa y él mismo una relación actual dramática; inventa y hace la historia a su placer y después de madura reflexión.

De un lado está la masa, el elemento pasivo, sin espíritu ni historia, el elemento material de la historia; y del otro lado está el espíritu, la crítica, el señor Bruno y compañía, el elemento activo de donde parte toda acción histórica.

Aun más: la relación entre la crítica y la masa, y por lo tanto también la relación entre la crítica encarnada en el señor Bruno y compañía y la masa, es, en verdad, la única relación histórica de los tiempos presentes. Toda la historia actual se reduce al movimiento recíproco de los dos términos de esta relación. Todas las oposiciones se han refundido en esta oposición crítica.

La crítica crítica que no se objetiva sino en su oposición a la masa, es decir en su estupidez, está obligada a reproducir constantemente, pues, esta oposición, y los señores Faucher, Edgar y Szeliga, han mostrado suficientemente, por medio de sus elucubraciones, con qué virtuosidad la crítica crítica sabe trabajar para el embrutecimiento en masa de personas y cosas.

Acompañemos ahora a la crítica absoluta en sus campañas contra la masa.

### *b) El problema judío Nº 1. Posición de las cuestiones.*

Por oposición a la masa, el "espíritu" se presenta inmediatamente crítico, considerando como absoluta su propia obra limitada —la cuestión judía de Bruno Bauer—, y tratando de pecadores únicamente a los adversarios de esa obra. En su réplica Nº 1 a los ataques dirigidos contra ese libro, ni tiene aires de dudar que su obra pueda tener imperfecciones; por el contrario, pretende haber

desarrollado la significación "verdadera y universal" (!) de la cuestión judía. En las réplicas subsiguientes veremos que se ha visto obligado a reconocer su "error".

"La acogida hecha a mi trabajo es el comienzo de la prueba que precisamente aquéllos que hablaron hasta ese momento en favor de la libertad y que todavía la defienden, son los más inclinados a rebelarse contra el espíritu; además, la defensa que consagraré a mi libro mostrará la pobreza de ideas de quienes se presentan como voceros de la masa y se imaginan montes y maravillas porque han hecho campaña contra la emancipación y el dogma de los derechos del hombre".

Frente a una obra de la crítica absoluta, la "masa" tuvo necesariamente que comenzar manifestando su oposición al espíritu, puesto que la misma existencia de la masa tiene como condición y como prueba la oposición de la crítica absoluta.

La polémica de algunos judíos liberales y racionalistas contra la cuestión judía del señor Bruno tiene, naturalmente, un sentido crítico completamente distinto que la polémica "de masa" de los liberales contra la filosofía y que la de los racionalistas contra Strauss. La gran originalidad del giro anterior nos la demuestra el pasaje siguiente de Hegel: "La forma particular de la mala conciencia —que se revela en esa especie de elocuencia en la que se complace la vulgaridad liberal—, aparece en el hecho primordial que habla sobre todo de espíritu allí donde le falta más y que tiene la boca llena de términos tales como vida, etc., allí donde es más inerte y más aburrida".

En lo tocante a los derechos del hombre, se le ha demostrado al señor Bruno (*Zur Judenfrage. Deutsch-franzosische Jahrbücher*) que no son los voceros de la masa quienes han desconocido y maltratado dogmáticamente la esencia, sino que, por el contrario, lo ha hecho él mismo. En comparación a su descubrimiento de que los derechos del hombre no son innatos —descubrimiento que desde hace cuarenta años los ingleses han hecho en un número incalculable de veces—, podemos decir que Fourier hizo un descubrimiento genial el día que declaró que la pesca, la caza, etc., son derechos innatos.

No daremos más que algunos ejemplos de la lucha del señor Bruno contra Filippon, Hirsch, etc. Ni estos tristes adversarios sucumbirán a la crítica absoluta. El señor Filippon nos dice absolutamente un absurdo, como lo pretende la crítica absoluta, cuando

le reprocha a ésta: "Bauer imagina un Estado de una especie particular... el ideal filosófico de un Estado". El señor Bruno, que ha confundido el Estado con la humanidad, los derechos del hombre con el hombre, la emancipación política con la emancipación humana, necesariamente debía imaginarse al menos un Estado de una especie particular, el ideal filosófico del Estado, si es que no crearlo en su pensamiento.

"¿En lugar de escribir su frase fatigante, ese declamador (el señor Hirch), no hubiese hecho mejor en refutar el pasaje donde pruebo que el Estado cristiano, porque tiene como principio vital a una religión determinada, no puede conceder a los adeptos de otra religión determinada una paridad absoluta con sus propios adherentes?"

Si el declamador Hirsch hubiera realmente refutado la argumentación del señor Bruno, si hubiera demostrado como se hizo en los *Deutsch-franzosische Jahrbücher*— que el Estado de castas y del cristianismo exclusivo, no es solamente el Estado imperfecto, sino también el Estado cristiano imperfecto, el señor Bauer le hubiese respondido lo que respondió a esta refutación: "En este problema, los reproches no tienen importancia." A propósito de la frase del señor Bruno: "A fuerza de pesar sobre los resortes de la historia, los judíos han provocado una presión en sentido contrario", el señor Hirsch hace notar con justa razón: "Por lo tanto, han intervenido de cierta manera en la formación de la historia; afirmándolo por una parte, Bauer se equivoca, por otra, al afirmar que no han contribuido en nada a la formación de los tiempos modernos". El señor Bruno responde: "Una espina en el ojo (1) también es algo; ¿pero contribuye por esto al desarrollo de mi sentido visual?" Una espina que tengo en el ojo desde mi nacimiento—, y, por relación al mundo cristiano, los judíos son una espina de este género—, que se inscrusta en mi ojo, crece con él y se le adapta, no es una espina ordinaria, sino una espina maravillosa formando parte integrante de mi ojo, una espina que debería hasta contribuir de una manera bastante original al desarrollo de mi sentido visual. La espina crítica no traspasa, pues, al "Hirsch" (2) declamador. Además, en la crítica anteriormente citada, la importancia del ju-

(1) La expresión alemana· ein Dorn im Auge sein, siempre es tomada en sentdo figurado y significa· ofuscar, herir moralmente Bauer parece atribuirle un sentido real Marx, llevando las cosas al extremo, continua haciendo un verdadero juego de palabras, que estamos obligados a reproducir (Molitor).
(2) Idem. — Hirsch significa siervo.

daísmo para "la formación de los tiempos modernos" le ha sido revelada al señor Bruno.

La crítica absoluta se siente herida de tal modo en su espíritu teológico por la palabra de un diputado de la dieta renana, que "los judíos son falsos a la manera judía y no a nuestra pretendida manera cristiana", que posteriormente aún llama al orden a ese diputado por haber utilizado ese argumento.

Adelantando otro diputado que "la igualdad civil de los judíos no podía realizarse más que allí donde el judaísmo mismo ya no existiera, el señor Bruno le responde: "Completamente exacto, pero a condición que no falte el otro aspecto de la crítica que he desarrollado en mi trabajo", es decir, que también el cristianismo debería haber dejado de existir.

Ya se ve que en su primera réplica a los ataques contra la cuestión judía, la crítica absoluta siempre continúa considerando la supresión de la religión, el ateísmo, como condición de la igualdad crítica. En ese primer estadio no ha logrado, pues, ni penetrar mejor la esencia del Estado, ni darse cuenta del "error de su obra".

La crítica absoluta sufre un ataque de mal humor cuando alguien hace observar que el descubrimiento científico "totalmente nuevo" que ella se proponía hacer, es una idea desde hace mucho tiempo extendida por todas partes. Un diputado renano declara: "Nadie ha pretendido todavía que en la organización de su situación política, Francia y Bélgica se hayan distinguido por una claridad especial en la comprensión de los principios". La crítica absoluta podría rearguir que esta afirmación coloca el presente en el pasado, sosteniendo que la opinión sobre la insuficiencia de los principios políticos franceses es la opinión tradicional. Pero la crítica absoluta no hallaría su medida en esta réplica adecuada. Más *bien está forzada a afirmar que la opinión en* desuso es la opinión actualmente en vigor, y que la opinión actualmente en vigor es un misterio crítico reservado a sus estudios para ser revelado a la masa.

En consecuencia, está obligada a decir: "(Ese viejo prejuicio) ha sido sostenido por muchas gentes (la masa); pero un profundo estudio de la historia probará que todavía queda mucho por hacer para la comprensión de los principios, aún después de los grandes trabajos de Francia." El profundo estudio de la historia no dará, pues, tampoco la comprensión de los principios. No probará más

que una cosa, "que todavía queda mucho por hacer". ¡Sí, una gran tarea, especialmente después de los trabajos socialistas!

Pero el señor Bruno contribuye en gran parte a la comprensión del Estado social actual cuando declara: "La determinación que reina actualmente es la indeterminación". Si Hegel dice que la determinación que reina en China es el "ser" y la determinación que reina en las Indias la "nada", la crítica absoluta, clasificando el carácter de los tiempos actuales en la categoría lógica de la "indeterminción", se relaciona a Hegel de una manera "pura', tanto más pura cuanto que también la "indeterminación", lo mismo que el "ser y la nada", entra en el capítulo primero de la lógica especulativa, en el de la "cualidad".

Antes de abandonar la cuestión judía, necesitamos hacer aún una observación general.

Una de las principales ocupaciones de la crítica absoluta consiste en darnos, para todas las cuestiones de actualidad, la posición exacta. En efecto: no soluciona las cuestiones reales: las substituye con cuestiones muy diferentes. De igual manera que lo hace todo, debe comenzar por hacer las "cuestiones de actualidad", por hacerlas cuestiones propias de ella, cuestiones crítico-críticas. Si se tratase del código Napoleón, probará que se trata en realidad del Pentateuco. Para ella, plantear las cuestiones de actualidad consiste en desfigurarlas y hacerlas irreconocibles. Fiel a este principio, ha desfigurado, pues, la cuestión judía de modo tal como para que no tuviera que estudiar la emancipación política de que se trataba, y para poder conformarse principalmente con una crítica de la religión judía y una pintura del Estado germano-cristiano.

También este método es —como toda originalidad de la crítica absoluta—, la repetición de una enfermedad especulativa. La filosofía especulativa, es decir, la filosofía de Hegel, estaba en la obligación de despojar a todas las cuestiones de la forma que les daba el buen sentido humano y de traducirlas a la forma de la razón especulativa; de transformar la cuestión real en una cuestión especulativa para poder responder a ella. Después de haberme falseado de esta manera la cuestión que iba a plantear y de haberme puesto en la boca su propia cuestión, a ejemplo del catecismo, le era naturalmente fácil tener lista su respuesta para cada una de mis preguntas, a igual que el catecismo.

### *c) Hinrichs Nº 1. Alusiones misteriosas a la política, al socialismo y a la filosofía.*

"¡Política!" La existencia de este término en los cursos dictados por el doctor Hinrichs inspira un terror formal a la crítica absoluta.

"Cualquiera que haya seguido la evolución de los tiempos modernos y conozca la historia, debe igualmente saber que los movimientos políticos que se operan en el presente tienen una significación completamente (!) diferente a una significación política; tienen en el fondo (¡en el fondo!, he aquí, pues, a la ciencia que va al fondo!) una significación social (!) que —todo el mundo(!) lo sabe—, es tal (!) que delante de ella todos los intereses políticos parecen insignificantes (!)"

Algunos meses antes de la aparición de la *Literaturzeitung* crítica, fue publicada, como se sabe (!), la fantástica obra política del señor Bruno: *Estado, religión y partido.*

¿Si los movimientos políticos tienen una significación social, cómo los intereses políticos pueden resultar "insignificantes" en presencia de su propia importancia social?

"El señor Hinrichs no está al corriente ni de lo que pasa en su país, ni de lo que pasa en el mundo. No podía encontrarse cómodamente ni en su país ni en ninguna parte, porque la crítica que ha comenzado y continuado en los últimos cuatro años su obra social (!) y no política, ha permanecido para él, totalmente desconocida."

La crítica que ha realizado una obra "no política", pero siempre teológica —si le creemos a la masa—, se conforma con la palabra, aún en este momento en que, por primera vez, —no solamente desde hace cuatro años, sino desde su nacimiento literario—, pronuncia la palabra "social".

Después que los escritores socialistas han propagado por Alemania la idea de que todos los esfuerzos humanos, sin excepción, tienen una importancia social, el señor Bruno puede decir que sus obras teológicas son obras sociales. ¡Pero cómo la crítica puede pedir que el profesor Hinrichs, después de haber tomado conocimiento de los escritos de Bruno, saque de ellos el socialismo, mientras que todas las obras publicadas por Bruno Bauer antes de los cursos de Hinrichs, desde el momento que sacan consecuencias prácticas, sacan consecuencias políticas! ¡Desde el punto de vista crítico la masa está obligada a interpretar en el sentido del por-

venir y del progreso absolutos no solamente los movimientos políticos, sino también los movimientos con carácter de masa de la crítica absoluta! Pero para que el señor Hinrichs, después de haber tomado conocimiento de la *Literaturzeitung*, no olvide nunca la palabra "social" y tampoco desconozca nunca el carácter "social" de la crítica, la *Literaturzeitung* prohibe a la vista y conocimiento de todo el mundo el término "política", y repite solemnemente, por tercera vez, el término "social".

"Ya no se trata de la significación política cuando se considera la verdadera tendencia de la historia moderna, sino de la significación social."

Después de haber sido víctima expiatoria para los antiguos movimientos políticos, es ahora víctima expiatoria para los movimientos y los términos hegelianos de la crítica absoluta, continuadas deliberadamente hasta la publicación de la *Literaturzeitung* e involuntariamente en esta misma hoja.

Una vez Hinrichs es tratado de hegeliano puro, dos veces de filósofo hegeliano. El señor Bruno hasta se halaga con la esperanza de que las "locuciones banales" que han pasado, al precio de qué fatigas, por todos los escritos de la escuela hegeliana (y especialmente por sus propias obras), pronto llegarán al término de sus peregrinaciones, dado el gran "debilitamiento" que las caracteriza en los cursos del profesor Hinrichs. El señor Bruno espera que el agotamiento del profesor Hinrichs provocará la disgregación de la filosofía hegeliana y lo librará de ella a él mismo personalmente.

En el curso de su primera campaña, la crítica absoluta derrumba, pues, a sus propios dioses —durante tanto tiempo objetos de su adoración—, declarando que estos dioses son los ídolos del profesor Hinrichs.

¡Gloriosa primera campaña!

## II. — SEGUNDA CAMPAÑA DE LA CRITICA ABSOLUTA

### *a) Hinrichs Nº 2. La crítica y Feuerbach. Condena de la filosofía*

Después del resultado de la primera campaña, la crítica absoluta puede estimar que ha terminado con la filosofía y considerar netamente a ésta como una aliada de la masa. "Los filósofos estaban predestinados a dar satisfacción al deseo más íntimo de la masa. En efecto, la masa quiere nociones simples, a fin de no

tenerse que ocupar de la cosa, fórmulas para solucionarlo todo en un periquete, expresiones que le permitan aniquilar a la crítica"; y la filosofía satisface todas esas aspiraciones de la masa.

Embriagada con sus victorias, la crítica absoluta se expande en una rabia mítica contra la filosofía. La oculta caldera cuyos vapores hácen oscurecer en el furor a la cabeza de la crítica absoluta mareada por su victoria, es la *Filosofía del porvenir,* de Feuerbach. El fruto de esa lectura, al mismo tiempo que el criterio de seriedad que se puso en ella, es el artículo Nº 2 dirigido contra el profesor Hinrichs.

La crítica absoluta, que nunca salió de la jaula de la idea hegeliana, pernea aquí contra los barrotes y los muros de su prisión. Con horror rechaza la "idea simple", la terminología, todo el modo de pensar de la filosofía, hasta toda filosofía. Reemplaza todo esto con "la verdadera riqueza de las relaciones humanas", el "fondo enorme de la historia", la "importancia del hombre", etc. Declara que "el misterio del sistema está develado".

¿Pero quién ha develado el misterio del sistema? Feuerbach. ¿Quién ha aniquilado, pues, a la dialéctica de las ideas, a la guerra de los dioses únicamente conocida por los filósofos? ¿Quién ha puesto, pues, "la importancia del hombre" —¡como si el hombre tuviera otra importancia que la de ser hombre!—, o al menos al hombre en el lugar del viejo fárrago, hasta a la "conciencia infinita del yo"? Feuerbach y sólo Feuerbach. Y ha hecho más todavía. Desde hace bastante tiempo ha aniquilado esas categorías, con las cuales la crítica juguetea actualmente, "la verdadera riqueza de las relaciones humanas, el fondo inmenso de la historia, la lucha de la historia, la lucha de la masa contra el espíritu, etc.".

Una vez que el hombre ha sido reconocido como la esencia, como la base de toda actividad humana y de toda relación humana, únicamente la crítica puede inventar todavía nuevas categorías y retransformar, así como lo hace precisamente, al hombre en una categoría y hasta en el principio de toda una serie de categorías, recurriendo de esta manera a la única escapatoria que le queda aún a la "inhumanidad" teológica, acosada y perseguida. ¡La historia no hace nada, "no posee una riqueza inmensa", "no libra combates"! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar —como si ella fuera un personaje particular— sus propios

fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos. Por lo tanto, si la crítica absoluta aún tiene la audacia, después de las demostraciones geniales de Feuerbach, de volvernos a servir todas esas chocheces, pero bajo una forma nueva —y esto en el mismo momento en que ella afirma que esas chocheces son a lo sumo buenas para la masa (lo que tiene tanto menos derecho a hacer cuando nunca ha hecho nada para provocar la disgregación de la filosofía)—, este solo hecho basta para develar el misterio de la crítica, para mostrar tal cual es la ingenuidad crítica con que puede decirle al profesor Hinrichs, cuyo agotamiento le ha rendido ya, en otras circunstancias, un servicio tan grande: "El perjuicio recae en quienes no han sufrido evolución; en quienes, por lo tanto, no pueden cambiar aun cuando lo desearan y que a lo sumo lo podrían, cuando se trata del principio nuevo; ¡pero no!, son incapaces de utilizar todo el vocabulario nuevo, no pueden más que tomar de él algunos giros nuevos".

Frente al profesor Hinrichs, la crítica absoluta se vanagloria de haber resuelto el "misterio de las facultades". ¿Por azar ha encontrado el misterio de la filosofía, de la jurisprudencia, de la política, de la medicina, de la economía política, etc.? De ninguna manera. Ella ha señalado —observad bien esto—, ha señalado, por la "buena causa de la libertad", que el estudio que sirve para ganarse el pan y el estudio desinteresado, la libertad de enseñanza y los estatutos de las facultades se contradicen.

Si fuese honesta, la crítica absoluta hubiera confesado de dónde le vienen sus aclaraciones sobre el "misterio de la filosofía". Sin embargo, ha hecho bien en no poner en boca de Feuerbach —como lo ha hecho con otros autores— las frases mal comprendidas y desfiguradas que le ha tomado. Por lo demás, lo que caracteriza al punto de vista teológico de la crítica absoluta es que, en tanto que los filisteos alemanes comienzan hoy a comprender a Feuerbach y a apropiarse de sus resultados, ella es incapaz de comprender bien y de utilizar rectamente una sola frase de ese filósofo.

No obstante, la crítica supera en lo siguiente a las proezas de su primera campaña: ella "determina" la lucha de la "masa" contra el "espíritu" como la "finalidad" de toda la historia pasada; declara que la masa es la "nada pura" de la "miserable nulidad"; llama abiertamente "materia" a la masa y opone a ella el espíritu, como la única cosa verdadera. ¿No es, pues, la crítica absoluta

verdaderamente germano-cristiana? Después que la vieja oposición entre espiritualismo y materialismo ha sido puesta de lado en todas partes, después que Feuerbach le asestó el último golpe de gracia, la crítica hace nuevamente de ella, bajo la forma más repugnante, el dogma fundamental y hace triunfar al espíritu germano-cristiano.

Finalmente, hay que considerar que aún desarrolló su misterio, al que tuvo oculto durante su primer cruzada, identificando aquí la oposición entre espíritu y masa con la oposición entre la crítica y la masa. Más tarde llegará a identificarse ella misma con la crítica y a darse como el espíritu, lo absoluto, lo infinito, y a dar, por el contrario, a la masa como algo finito, grosero, brutal, muerto, inorgánico, pues es esto lo que la crítica entiende por materia.

### *b) El problema judío Nº 2. Descubrimientos hechos por la crítica sobre el socialismo, la jurisprudencia y la política (nacionalidad)*

A los judíos de la masa, a los judíos atados a la materia, se les predica la doctrina cristiana de la libertad espiritual, de la libertad teórica, esa doctrina espiritualista que, cargada de cadenas, se imagina ser libre y halla su felicidad en la idea, sintiéndose simplemente molesta por toda existencia con carácter de masa.

"Actualmente los judíos están emancipados en la medida en que son avanzados en teoría; son libres en la medida en que quieren ser libres."

Esta frase nos permite medir inmediatamente el abismo que separa al comunismo y al socialismo vulgares y profanos del socialismo absoluto. El primer principio del socialismo profano rechaza, como una ilusión, la emancipación puramente teórica y reivindica para la libertad real, además de la voluntad idealista, condiciones absolutamente tangibles, absolutamente materiales. ¡Qué inferior es, pues, a la santa crítica esta masa que cree necesarias las transformaciones materiales y prácticas, aún si no se tratara más que de conquistar el tiempo y los medios simplemente indispensables para cualquiera que desee ocuparse de teoría!

Por un instante demos un salto del socialismo puramente espiritual a la política.

El señor Riesser remarca contra Bruno Bauer que su Estado, el Estado crítico, debe excluir a "judíos" y "cristianos". El señor

Riesser tiene razón. Puesto que el señor Bauer confunde la emancipación política con la emancipación humana; puesto que el Estado, cuando se encuentra en presencia de elementos antagónicos —y en la "cuestión judía" el cristianismo y el judaísmo son cualificados como elementos de alta traición— no sabe reaccionar más que suprimiendo por la violencia a las personas que representan esos elementos; y así como el Terror, por ejemplo, quiso aniquilar el acaparamiento haciendo guillotinar a los acaparadores, el señor Bruno Bauer se ha visto forzado a hacer ahorcar, en su "Estado crítico", a judíos y cristianos. Desde el momento en que confundía la emancipación política con la emancipación humana, no podía dejar de confundir los medios políticos de la emancipación con los medios humanos de esta misma emancipación, si quería seguir siendo consecuente consigo mismo. Pero desde que se le hace observar a la crítica absoluta el sentido preciso de su deducción, responde lo mismo que Schelling respondía antaño a todos sus adversarios, que querían reemplazar sus frases por ideas reales: "Los adversarios de la crítica son sus adversarios no sólo porque la toman en su medida dogmática, sino también porque la consideran a ella misma como dogmática; o bien combaten a la crítica porque ésta se niega a reconocer sus distinciones, sus definiciones y sus escapatorias dogmáticas".

Es cierto que se asume una actitud dogmática frente a la crítica absoluta, como frente a Schelling, cuando se le supone un sentido preciso y real, ideas, una opinión. Por espíritu de conciliación y para mostrar al señor Riesser sus sentimientos humanitarios, la crítica condesciende, sin embargo, a hacer diferenciaciones y definiciones dogmáticas y, sobre todo, "escapatorias".

"Si en estos trabajos (de la cuestión judía), ya hubiera querido y podido ir más allá de la crítica, me hubiera sido preciso (!) hablar (!) no del Estado, sino de la sociedad que no excluye a nadie y de la cual no se excluyen más que aquellos que no quieren participar en su desarrollo."

La crítica absoluta establece aquí una diferencia dogmática entre lo que ella habría debido hacer, si no hubiera hecho lo contrario, y lo que ha hecho en realidad. Explica su exposición demasiado mezquina de la "cuestión judía" mediante las "escapatorias" dogmáticas de un "querer" y de un "poder" que le prohiben ir más allá de la crítica. ¿Cómo? ¿La crítica ir más allá de la crítica? La crítica absoluta es llevada a esta idea completamente digna de

la masa por la necesidad dogmática de afirmar, por una parte, como absoluta su concepción del problema judío, de afirmarla como crítica y, por otra parte, por estar en la obligación de admitir la posibilidad de una concepción de más amplia envergadura.

El misterio del "no-querer" y del "no-poder" nos será revelado más tarde como el dogma crítico, según el cual todas las limitaciones de la crítica no son más que arreglos necesarios, adecuados a la comprensión de la masa.

¡Ella no quería ni podía ir más allá de su concepción limitada de la cuestión judía! ¿Pero qué hubiera hecho si hubiese querido o podido? — Hubiera dado una definición dogmática. En lugar de hablar del Estado, hubiera hablado de la sociedad; ¡por lo tanto, no habría examinado la situación real del judaísmo en relación a la sociedad burguesa actual! ¡Definiría dogmáticamente a la sociedad, por oposición al Estado, diciendo que si el Estado excluye, sólo se excluyen de la sociedad quienes no quieren participar en su desarrollo!

La sociedad procede con el mismo exclusivismo que el Estado, pero pone en él más formas: en lugar de arrojarlo a uno fuera de ella, se las arregla para hacerle la vida de tal manera insoportable que le impone a uno que por propia cuenta tome las de Villadiego.

En el fondo, el Estado no procede de otro modo; no excluye a nadie que satisfaga todas sus exigencias, todos sus órdenes, a su desarrollo. En su perfección, hasta cierra los ojos y declara que tales oposiciones reales son oposiciones que nada tienen de política y que, por lo tanto, no molestan en nada. Además, la crítica absoluta ha expuesto que el Estado excluye a los judíos porque y en tanto que los judíos excluyen al Estado y se excluyen, pues, ellos mismos del Estado. Si esta relación reviste, en la "sociedad" crítica, una forma más galante, más hipócrita, más astuta, esto prueba únicamente la mayor hipocresía y la formación menos desarrollada de la "sociedad crítica".

Pero continuemos siguiendo a la crítica absoluta en sus diferenciaciones, sus definiciones y, especialmente, en sus escapatorias dogmáticas.

Así es cómo el señor Riesser pide a la crítica que "haga la separación entre lo que es incumbencia del derecho y lo que no entra en el dominio del derecho".

La impertinencia de esta exigencia jurídica indigna a la crí-

tica. "Hasta hoy —replica la crítica— el espíritu y el corazón han intervenido, sin embargo, en el derecho, siempre le han completado y, a causa de la modalidad que tiene su fundamento en su forma dogmática —¿por lo tanto, en su esencia dogmática?— siempre han debido completarlo".

La crítica olvida simplemente que, por otra parte, el derecho se diferencia expresamente del "espíritu y de la conciencia"; que esta diferencia está basada en la naturaleza exclusiva del derecho tanto como en su forma dogmática, que se cuenta hasta entre los dogmas principales del derecho y que, en fin, la realización práctica de esta diferencia constituye el punto culminante de la evolución jurídica, lo mismo que la separación de todo contenido profano de la religión, la hacen abstracta, absoluta. El hecho de que el espíritu y la conciencia intervengan en el derecho es, para la crítica, una razón suficiente para hablar del corazón y de la conciencia allí donde se trata del derecho, y para hablar de la dogmática teológica allí donde se trata de la dogmática jurídica.

Las "definiciones y diferenciaciones de la crítica absoluta" nos han preparado suficientemente para entender los "descubrimientos" más recientes relativos a la "sociedad" y al "derecho.

"La forma del mundo que prepara la crítica, cuya idea primera hasta ha preparado, no es una forma simplemente jurídica, sino también —¡que el lector se afirme bien!— una forma social, de la cual lo menos que se puede decir es que cualquiera que no haya contribuido a su realización no vive en ella con su espíritu y su conciencia, no puede encontrarse en ella cómodamente ni participar en su historia."

La forma del mundo preparada por la crítica está determinada como una forma no solamente jurídica, sino también social. Esta frase comporta una doble interpretación. ¿Hay que comprender: no simplemente jurídica, sino, por el contrario, social? Examinémosla en los dos sentidos. La crítica ha precisado anteriormente la nueva forma del mundo diferente del Estado, llamándola "sociedad". Y héla aquí que precisa el nombre "sociedad" por medio del adjetivo "social". Si, para responder al término "política" del señor Hinrichs, la crítica le ha asestado tres veces el término "social", el señor Riesser se ve servir la sociedad social a cambio de su término "jurídico". Si las explicaciones crítica dadas al señor Hinrichs se reducían a social + social + social = 3ª, la crítica absoluta, en su segunda campaña, pasa de la adición a la multipli-

cación y el señor Riesser es enviado a la sociedad multiplicada por sí misma, a la sociedad a la segunda potencia, a la sociedad social $a^2$. Para completar sus explicaciones sobre la sociedad, sólo le resta a la sociedad crítica pasar a las fracciones, sacar la raíz cuadrada de la sociedad, etc.

Si, por el contrario, adoptamos la segunda interpretación, la forma bastarda de la que se nos habla, no es más que la forma actualmente existente, la forma de la sociedad de hoy. Que la crítica haya preparado la existencia futura y hasta la idea prehistórica de la forma actual del mundo, he aquí un milagro crítico extraordinario y venerable. Pero, sea lo que fuere de la "sociedad no solamente jurídica, sino también social", la crítica no puede, por el momento, decirnos más que su *fabula docet,* la aplicación práctica. En esta sociedad "no se encontrará cómodamente" quien no la haya vivido con su espíritu y su conciencia. Al final de cuentas nadie vivirá en esta sociedad, fuera del "espíritu puro" y de la "conciencia pura", es decir, del espíritu, la crítica y sus adeptos. La masa será excluida de ella de una manera u otra, de tal como que la sociedad con carácter de masa vivirá fuera de la "sociedad social".

En resumen, esta sociedad no es otra cosa que el cielo crítico del cual es excluido como infierno no-crítico el mundo real. La crítica absoluta prepara en su idea pura esta forma transfigurada de la oposición entre la masa y la crítica.

Las explicaciones que le da al señor Riesser sobre la suerte de las naciones, tienen la misma profundidad crítica que las explicaciones sobre la sociedad.

El deseo de emancipación de los judíos y el deseo de los Estados cristianos de hacerlos entrar en su esquematismo gubernamental —como si no fuese algo realizado desde hace mucho tiempo en lo referente al esquematismo gubernamental cristiano— conducen a la crítica absoluta a profecías concernientes a la disgregación de las nacionalidades. Es visible el rodeo complicado que realiza la crítica absoluta para llegar al movimento histórico actual: pasa por la teología. Los grandes resultados que obtiene de esta manera, los vemos en este oráculo luminoso: "¡El porvenir de todas las nacionalidades — es muy sombrío!"

¡Pero qué le importa a la crítica que el porvenir de las nacionalidades sea sombrío! El único punto que importa aparece claramente: El porvenir es obra de la crítica. "El destino —exclama— resolverá como quiera: ahora sabemos que es obra nuestra".

Así como Dios lo hace con el hombre, obra de sus manos, la crítica deja a su obra, el destino, a su libre albedrío. La crítica, cuyo destino es la obra, es todopoderosa como Dios. También la "resistencia" que "encuentra" fuera de ella es su propia obra. "La crítica hace a sus adversarios". La "rebelión en masa" contra ella no es, pues, "amenazante y peligrosa" más que para "la masa" misma.

Pero si la crítica es todopoderosa como Dios, también es, como Dios, soberanamente sabia y trata de armonizar su omnipotencia con la libertad, la voluntad y el destino natural de los individuos humanos.

"No sería la fuerza que hace época, si no tuviera por efecto el hacer de cada uno lo que quiere ser y si ella no le asignara a cada uno, de manera irrevocable, el punto de vista que conviene a su naturaleza y a su voluntad."

Leibniz no podría fijar de manera más feliz la armonía preestablecida de toda la potencia divina y de la libertad y del destino natural del hombre.

Si la crítica parece pecar contra la psicología, no diferenciando entre la voluntad de ser algo y la capacidad de ser algo, no debemos olvidar que tiene razones decisivas para darnos como dogmática esta "distinción".

¡Pero fortifiquémonos para la tercera cruzada! Recordemos una vez más, todavía, que la crítica "hace a sus adversarios". ¿Pero cómo podría hacer a su adversario —la frase—, sin hacer frases?

## III. — TERCERA CAMPAÑA DE LA CRITICA ABSOLUTA

### *a) Autoapología de la crítica absoluta. Su pasado "político".*

La crítica abre su tercera campaña contra la "masa" mediante esta pregunta: "¿Cuál es el objeto de la crítica?"

En el mismo número de la *Literaturzeitung* se nos informa que: "La crítica quiere adquirir el conocimiento de las cosas".

El objeto de la crítica sería, pues, todas las cosas. Sería un absurdo preguntar si existe un objeto especial, particularmente reservado para la crítica. La contradicción se resuelve simplemente cuando se dice que todas las cosas críticas se resuelven en la masa, "objeto" de la crítica absoluta.

El señor Bruno nos describe primero la inmensa piedad que le inspira la "masa". Consagra un "estudio sostenido" al abismo

sobre la importancia que ese abismo puede tener para el porvenir (¡éste es el conocimiento de "todas" las cosas de que se trataba anteriormente!) y "suprimirlo" al mismo tiempo. En realidad ya conoce, pues, ese abismo. Consiste en ser suprimido por él.

Comenzando la caridad bien entendida por casa, la crítica comienza por hacer desaparecer su propio carácter de masa, semejante en esto a los ascetas cristianos, que en la lucha entre el espíritu y la carne empezaban mortificando su propia carne. La "carne" de la crítica absoluta es su pasado literario verdaderamente "macizo", puesto que comprende veinte a treinta volúmenes. Por consecuencia, al señor Bruno le interesa desembarazarse de esa apariencia de la historia literaria de la crítica —que se confunde exactamente con su propia historia literaria—, corregirla y comentarla posteriormente y asegurar en ella, mediante esta apología, "los trabajos anteriores".

Para comenzar, explica con una doble razón el error de la masa, que hasta la desaparición de los *Deutsche Jahrbücher* y de la *Rheinische Zeitung* consideraba al señor Bauer como a uno de los suyos. Por una parte se cometió el error de no mirar al movimiento literario como "puramente literario" y, al mismo tiempo, se cayó en el error contrario, mirando al movimiento literario como "simplemente" o "puramente" literario. A nadie le quedan dudas de que la "masa" siempre está equivocada; aunque sólo fuese, porque en el mismo momento cometió dos errores que se excluyen recíprocamente.

En esta oportunidad, la crítica absoluta grita a quienes se han burlado de la "nación alemana" tratándola de "Escritorzuela de literatura": "Citad, aunque no fuera más que una sola época histórica, que no haya sido, por adelantado, trazada magistralmente por la pluma y que no se haya visto obligada a terminar su revuelta con un plumazo".

En su ingenuidad crítica, el señor Bruno diferencia entre la "pluma" y aquel que escribe, entre el sujeto que escribe, considerado como "escritor abstracto" y el hombre histórico vivo que ha escrito. De esta manera, puede entretenerse con la fuerza maravillosa de la "pluma". Igualmente hubiera podido pedir que se le cite un movimiento histórico que no haya sido trazado de antemano por la "volatería" y la "cuidadora de gansos".

El mismo señor Bruno nos enseñará más tarde que hasta hoy no ha reconocido un solo período histórico. ¿Cómo la "pluma",

que no ha podido trazar de antemano un solo período histórico, hubiera podido trazarlos todos de antemano?

No por ello el señor Bruno demuestra menos la justeza de su opinión, apoyándose en los hechos: para esto nos traza con "plumazos" apologéticos, su propio "pasado".

La crítica que, por todas partes, se ha encontrado limitada por la universal estrechez de ideas del mundo, y está aferrada a una estrechez de ideas especial y personal —aunque todo el mundo recuerda que en todas sus obras ha protestado, afirmando que era la crítica "absoluta, perfecta, pura"—, no había hecho más que acomodarse a los prejuicios y a la comprensión de la muchedumbre, a igual que Dios en las revelaciones que hace a los hombres. "Había que llegar —nos dice la crítica absoluta— a la ruptura entre la teoría y sus aliados aparentes".

Sin embargo, como la crítica no llega a nada —aunque para cambiar se llama aquí teoría—, como todo llega en contra de ella, como no se desarrolla en este mundo, sino fuera del mundo, como lo ha predestinado todo en su conciencia eternamente idéntica, su ruptura con sus antiguos aliados no fue algo en sí, sino simplemente en apariencia, y para la galería, un "nuevo giro".

"Pero, en realidad, ese giro no fue verdaderamente nuevo. La teoría trabajó constantemente en su propia crítica (ya se sabe cuánto se la empujó a ello), nunca halagó a la masa (y no se halagó menos por ello), siempre se cuidó de embrollarse en las hipótesis de su adversario."

El teólogo cristiano debe mostrarse prudente. (Ver Bruno Bauer: *Entdecktes Christentum,* pág. 99). ¿De dónde viene que la crítica "prudente" se embrollara a pesar de todo y desde entonces no haya expresado de manera clara y fuerte su "verdadera" opinión? ¿Por qué no ha hablado con mayor franqueza y sin reticencias? ¿Por qué continuó dejando creer que la unían a la masa lazos de parentesco?

¿Por qué me has hecho esto? —pregunta Faraón a Abraham, cuando le devolvió a su mujer Sarah—. ¿Por qué me has dicho que era tu hermana? (*Entdecktes Christentum,* pág. 100). ¡atrás la razón y el idioma! —dice el teólogo—; ¡pero entonces Abraham habría mentido! La revelación estaría entonces mortalmente ofendida (*ibidem*).

¡Atrás la razón y el idioma! —dice el crítico—: ¡Si el señor Bauer hubiese estado en connivencia con la masa —realmente y

no simplemente en apariencia—, la crítica absoluta no hubiera sido ofendida de una manera absoluta y, por lo tanto, mortalmente, en sus revelaciones!

"No se prestó atención a sus esfuerzos (a los esfuerzos de la crítica absoluta) —continúa la crítica absoluta—. Además, hubo un período en que la crítica se vio obligada a examinar, sin segundas intenciones, las hipótesis de su adversario y a tomarlas en serio por un instante; en pocas palabras, un período en el cual no tenía aún la entera capacidad de quitarle a la masa revolucionaria de que ambas tenían las mismas preocupaciones y los mismos intereses."

No se había prestado atención a los esfuerzos de la crítica; por lo tanto, la falta recae sobre la masa. Por otra parte, la crítica confiesa que no se podía percibir sus esfuerzos, porque ella misma aún no tenía la capacidad de hacerlo notar. En consecuencia, la falta parece recaer sobre la crítica.

¡No lo quiera Dios! La crítica se vio "obligada" (¡se la *forzó*!) a examinar, sin segundas intenciones, las hipótesis de su adversario y a tomarlas en serio por un instante". ¡Hermosa sinceridad, sinceridad verdaderamente teológica que nada toma en serio de manera definitiva, que lo hace sólo por un instante, que siempre se cuidó, por lo tanto, en todo instante, de embrollarse en las hipótesis de su adversario... y que, por un instante, examina, sin embargo, sin segundas intenciones, a esas hipótesis! A continuación, la "sinceridad" aumenta todavía. En el mismo instante en que la crítica "examina, sin segundas intenciones, las hipótesis de la masa", no poseía aún la entera capacidad para destruir las ilusiones que la masa alimentaba a propósito de todo esto: unidad de la cosa y cosa con carácter de masa. Aún no tenía la capacidad, pero ya poseía la voluntad y la idea. Todavía no le era posible romper exteriormente con la masa, pero en su fuero interno, en su espíritu, la ruptura ya era cosa hecha, cumplida, en el mismo instante en que ella simpatizaba sinceramente con la masa.

Embrollada completamente en los prejuicios de la masa, la crítica no estaba realmente embrollada en ellos; más bien estaba separada absolutamente de su propia limitación, pero "aun no tenía la entera capacidad" de hacerlo saber a la masa. Toda la limitación de la crítica no era, pues, más que una simple apariencia que, sin la limitación de la masa, habría sido superflua y ni hubie-

se existido. Una vez más la falta recae, pues, sobre los hombros de la masa.

Pero, en la medida en que esta apariencia era sostenida por la incapacidad, por la impotencia en que se hallaba la crítica para pronunciarse, la misma crítica era imperfecta. Lo confiesa de la manera que le es particular, tan sincera como apologética. "Aunque la crítica había sometido el liberalismo a una crítica muy penetrante, todavía era posible considerarla como una especie particular de liberalismo, quizá como su realización más extrema; aunque sus contribuciones más verdaderas y más decisivas superan la política, esa apariencia imperfecta le ganó la mayoría de sus amigos, anteriormente mencionados".

La crítica ganó amigos por su apariencia imperfecta de hacer política. Si hubiera tenido perfectamente aires de hacer política, no hubiese perdido a sus amigos políticos. En su angustia apologética de lavarse de todo pecado, acusa a la falsa apariencia de haber sido una falsa apariencia imperfecta en lugar de una falsa apariencia perfecta. Apariencia por apariencia, la crítica puede consolarse diciendo que si ella tenía la apariencia perfecta de haber sido política, en ninguna parte o de ninguna manera tiene ni la apariencia imperfecta de haber disociado la política.

La crítica absoluta —que no está enteramente satisfecha con la "apariencia imperfecta"— se pregunta, una vez más: ¿Cómo es posible que en el momento en que la crítica había sido arrastrada por los intereses "políticos, por los intereses de la masa", no haya tenido —sido obligada— que hacer política?

Desde luego que para el teólogo Bauer la crítica ha debido hacer, durante un tiempo infinito, teología especulativa; pues él, la encarnación de la crítica, es teólogo de profesión. ¿Pero hacer política? ¡Se necesitaba para esto motivos completamente particulares, políticos, personales!

¿Por qué, pues, la crítica tuvo incluso que hacer política? "¡Se la acusaba de ello — esto basta como respuesta a la pregunta". Esto nos revela, al menos, el "misterio" de la política del señor Bauer y uno no se atreverá a llamar impolítica a la apariencia que, "por la buena causa de la libertad y de la propia causa de Bruno Bauer", y mediante la conjunción *y*, une la propia causa de Bruno Bauer a la causa vulgar de la libertad. Pero si la crítica no ha realizado sus propios asuntos, hay que reconocer que no es la

política la que engañó a la crítica, sino más bien la crítica quien ha engañado a la política.

Se trataba entonces de separar a Bruno Bauer de su cátedra teológica: era acusado; la crítica se vio obligada a hacer política, es decir, a realizar su propio proceso, o más bien, el de Bruno Bauer. ¿Por qué la crítica debía hacer su propio proceso?

"¡Para justificarse!" ¡Muy bien! Pero la crítica no ha tenido la precaución de atenerse a una razón tan personal y tan profana. ¡Muy bien! Pero no solamente por esto, "sino principalmente para desarrollar las contradicciones de sus adversarios" y —podría haber agregado la crítica— para hacer encuadernar en un volumen viejos artículos contra diversos teólogos; — ver, entre otros, la interminable discusión con Planck, ese asunto de familia entre la teología representada por Bauer y la teología representada por Strauss.

Después de haberse aliviado el corazón de esta manera, confesándonos el verdadero interés que preside su política, la crítica absoluta recuerda su "proceso" y se pone a examinar nuevamente lo que ya había machacado tan ampliamente en la "buena causa de la libertad", es decir, todo el viejo fárrago hegeliano "que lo viejo que se opone a lo nuevo ya no es realmente viejo". La crítica crítica es un rumiante. Recoge algunas hierbas hegelianas, tales como la frase mencionada de "lo viejo y lo nuevo", o también esta otra que dice que "el extremo nace del extremo contrario" las recalienta incesantemente, sin experimentar nunca la necesidad de explicarse con la "dialéctica especulativa" de otro modo que mediante el agotamiento del profesor Hinrichs. Pero, desde el punto de vista "crítico", ella supera constantemente a Hegel, ripiténdolo, como cuando dice, por ejemplo: "Llega la crítica y da a la investigación una forma nueva, es decir, la forma que ya no se deja transformar en una simple limitación exterior".

Cuando yo transformo algo, hago de ello algo esencialmente diferente. No siendo toda forma más que una "limitación exterior", ninguna forma se deja transformar en una simple "limitación exterior", como tampoco una manzana se deja "cambiar" en manzana. Pero es por otra razón que la forma dada por la crítica a la investigación no se deja transformar en una "limitación exterior". Por encima de toda "limitación exterior" se pierde en la bruma gris-ceniza o azul-oscuro del absurdo.

Ella (la lucha de lo viejo contra lo nuevo) ni sería posible

en ese caso (es decir, en el momento en que la crítica da la nueva forma a la investigación), si *lo viejo* tratara teóricamente la cuestión de la compatibilidad... o de la incompatibilidad. ¿Por qué, pues, lo viejo no trata teóricamente esta cuestión? Porque "eso le es menos sorpresa" —es decir, en los comienzos—, "no conoce ni lo nuevo ni a sí mismo". ¡No es posible, si, desgraciadamente, la "imposibilidad" no fuera imposible!

Cuando *la crítica* de la Facultad de teología "confiesa, además, que ha faltado intencionalmente, que con libre premeditación y después de reflexión madura cometió el error" —(toda su *vida*, toda su experiencia, todos sus actos devienen para la crítica una producción libre, pura e intencional de su reflexión)—, esa confesión del crítico no tiene más que una "apariencia imperfecta" de verdad. Puesto que la "crítica de los sinópticos" se coloca enteramente en el terreno teológico y es absolutamente crítica teológica, el señor Bauer, profesor *(Privatdozent)* de teología, estaba en condiciones de escribirla y enseñarla sin cometer ni "falta ni error". Falta y error más bien incumbían a las Facultades de teología que no comprendieron con qué rigor el señor Bauer mantuvo su promesa, la promesa hecha en su "Crítica de los sinópticos" (tomo I, prólogo, pág. XXIII). "Cualesquiera sean la intrepidez y el espacio que la negación pueda parecer que *tiene en* este primer volumen, recordamos que lo realmente positivo no puede nacer más que si la negación es seria y general... Al fin resultará que la crítica más devorante es la única que está en condiciones de enseñar al mundo la fuerza creadora de Jesús y de su principio". Con intención separa el señor Bauer al Señor Jesús y a su principio, a fin de elevar el sentido positivo de su *promesa* por encima de toda apariencia de ambigüedad. Y el señor Bauer ha enseñado tan real y claramente la fuerza "creadora" del señor Jesús y de su principio, que su "conciencia infinita" y el "espíritu" no son otra cosa que creaciones cristianas.

Pero si la querella de la crítica crítica con la Facultad de teología de Bonn *basta* para explicarnos su política de entonces, ¿por qué razón la crítica continuó haciendo política después de la solución de ese litigio? Escuchad lo siguiente: "La crítica debía haberse parado allí, o bien apresurarse en llevar las cosas más lejos, examinando la esencia política y representándola como su adversario. Si le hubiese sido simplemente posible detenerse en *la lucha* de entonces y si, por otra parte, no existiera esa ley histórica, que, por

demasiado rigurosa, establece que un principio, midiéndose por primera vez con su adversario, debe perder".

¡Qué deliciosa frase apologética! "La crítica debía haberse parado allí", si hubiera habido alguna posibilidad de "poder pararse". ¿Quién "debe" detenerse? ¿Y quién había debido lo que "no habría sido posible... poder"? ¡Por otra parte! La crítica debía ir más lejos "si, por otra parte, no existiera esa ley histórica, etc.". ¡Las leyes históricas son, en verdad, "demasiado rigurosas" con respecto a la crítica absoluta! ¡Si ellas no estuviesen del otro lado de la crítica crítica, con qué brillo no iría ésta hacia adelante! *¡Mais á la guerre comme á la guerre!* ¡En la historia, la crítica se transforma forzosamente en una triste "historia"!

"Si la crítica (es decir, el señor Bruno Bauer)... se vio obligada a ello, se querrá admitir al mismo tiempo que siempre se sintió incómoda cuando se dejó ir a reivindicaciones de esa especie y que, por esas reivindicaciones, se ponía en contradicción con sus verdaderos elementos, contradicción que ya había hallado su solución en esos elementos".

La crítica fue obligada, pues, por las leyes demasiado rigurosas de la historia, a cometer debilidades políticas; pero se querrá admitir, al mismo tiempo —suplica ella—, que está, si no realmente, al menos en sí, por encima de esas debilidades. En primer lugar, las ha superado "en el sentimiento", pues "siempre se sintió incómoda en esas reivindicaciones", en la política, y sus impresiones eran indefinibles. ¡Más aún! Se ponía en contradicción con sus verdaderos elementos. ¡Y he aquí ahora el colmo! ¡Esta contradicción no hallaba su solución en el curso del desarrollo, si no "la había ya encontrado" en los verdaderos elementos de la crítica, que existen independientemente de esa contradicción! Esos elementos críticos pueden decir con el Dios de la Biblia: antes que Abraham fuera, nosotros éramos. Antes que el desarrollo produjese esta contradicción, ella se encontraba, antes de haber nacido, en el caos de nuestro seno, resuelta, muerta, en descomposición. Y puesto que la contradicción entre la crítica y sus verdaderos elementos "ya había hallado su solución" en esos mismos verdaderos elementos, y que una contradicción resuelta ya no es una contradicción, la crítica —si tomamos la cosa a la letra— no se encontraba en contradicción con sus verdaderos elementos ni con ella misma—, y el fin general de la autoapología estaba alcanzado.

Para esta apología de sí misma, la crítica absoluta dispone de

todo un vocabulario apologético: "Ni, a decir verdad, simplemente no observado, además había, aún completamente, a pesar —sin embargo, no solamente—, sino sobre todo, propiamente dicho, tanto, la crítica habría debido si hubiese existido la posibilidad y que, por otra parte..., pero se querrá admitir, no era entonces natural, no era inevitable, etc., tampoco, etc.".

A propósito de los giros apologéticos del mismo género, la crítica absoluta se expresaba, no hace mucho tiempo, de la siguiente manera: "Aunque" y "sin embargo", "es cierto" y "pero", un no celeste y un sí terrestre; he aquí los fundamentos de la teología moderna, los zancos que utiliza para marchar, el artificio al que se limita toda su ciencia, el giro que retorna en todos sus giros, su alfa y su omega. (*Entdecktes Christentus*, página 162).

### *b) El problema judío Nº 3*

La crítica absoluta no se conforma con demostrar, mediante su autobiografía, su omnipotencia particular "que crea, propiamente hablando, lo viejo tanto como lo nuevo". No se contenta con escribr ella misma la apología de su pasado. Ahora pide a terceros, al mundo profano íntegro, que realice la "tarea" absoluta, la "tarea importa más en este momento", es decir, la apología de los hechos y de las "obras" del señor Bauer.

Los *Deutsch-Franzosiche Jahrbücher* publicaron una crítica de la *Judenfrage* del señor Bauer. En ella se destaca su error fundamental, la confusión que hace entre la emancipación política y la emancipación humana. No se restablece en ella, es cierto, la vieja cuestión judía en su "verdadera posición", pero se trata la cuestión judía en la posición que ha dado la evolución moderna a las antiguas cuestiones actuales, haciendo, así, de las cuestiones del pasado, cuestiones de los tiempos presentes.

En la tercera campaña de la crítica absoluta se responde, parece, a los *Deutsch-Franzosiche Jahrbücher*. La crítica absoluta se inicia con esta confesión: "En la cuestión judía se ha cometido el mismo error: se ha confundido el elemento humano y el elemento político".

La crítica hace observar "que sería demasiado tarde querer hacerle reproches a la crítica por la posición que ocupaba todavía parcialmente hace dos años". — "Interesa principalmente explicar porqué la crítica tuvo hasta... que hacer política".

"¡Hace dos años!" Contemos de acuerdo a la era absoluta, de

acuerdo al nacimiento del Salvador crítico que fue la *Literaturzeitung* de Bauer. Este salvador crítico nació en 1843. En el mismo año que la segunda edición aumentada de la *Judenfrage* vio la luz del día. El estudio "crítico" de la *Judenfrage*, publicado en Suiza, apareció más tarde aún, pero siempre en ese mismo año de 1843, viejo estilo. Después de la desaparición de los *Deutsche Jahrbücher* y de la *Rheinische Zeitung*, durante ese mismo año memorable de 1843, viejo estilo, o en el año I de la era crítica, el señor Bauer publicó su obra político-fantasista: *Estado, Religión y Partido*, que repite exactamente sus antiguos errores sobre la "esencia política". El apologista está obligado a falsificar la cronología.

La "explicación" de las razones que han "obligado" al señor Bauer a hacer "hasta" política, no ofrece un interés general más que en ciertas condiciones. En efecto, si suponemos la infalibilidad, la pureza, el carácter absoluto de la crítica absoluta y hacemos de ellos el dogma fundamental, los hechos que están en contradicción con ese dogma se transforman, es cierto, en enigmas tan difíciles, tan memorables, tan misteriosos, como lo son, para el teólogo, los actos aparentemente nada divinos de Dios.

Pero si la crítica absoluta mantiene su exigencia, uno se ofrece a dar un pequeño tratado escolástico que tratará las cuestiones actuales siguientes: ¿Por qué la Inmaculada Concepción de la Virgen María por obra del Espíritu Santo tuvo que ser probada precisamente por el señor Bruno Bauer? ¿Por qué el señor Bauer tuvo que probar que el ángel que se le apareció a Abraham era una real emanación de Dios, una emanación a la que le faltaba, sin embargo, la consistencia necesaria para digerir los alimentos? ¿Por qué el señor Bauer tuvo que hacer la apología de la casa real de Prusia y elevar al Estado prusiano al rango de Estado absoluto? ¿Por qué en la crítica de los sinópticos el señor Bauer tuvo que poner la conciencia infinita en lugar del hombre? ¿Por qué en su *Entdecktes Christentum* el señor Bauer tuvo que pedirle a otro y a sí mismo la explicación de la extraña constatación de que estaba obligado a engañarse?

Esperando la demostración de estas necesidades tan "críticas" como "absolutas", escuchemos aún por un instante las escapatorias apologéticas de la crítica.

"Había... que establecer primeramente la cuestión judía en su posición exacta, como una cuestión religiosa, teológica y políti-

ca". — "En tanto que estudio y solución de ambas cuestiones, la crítica no es religiosa ni política."

En los *Deutsche-Franzosische Jahrbücher* se afirma, en efecto, que la manera con que Bauer trató la cuestión judía es realmente teológica y político-fantasista.

Respondiendo al reproche de limitación teológica, la crítica dice primero: "La cuestión judía es una cuestión religiosa. La filosofía creyó resolverla dando a la oposición religiosa como algo indiferente, hasta negándola. Por el contrario, la crítica tuvo que expresarla en su pureza". Cuando lleguemos a la parte política de la cuestión judía veremos que el teólogo Bauer se ocupa, hasta en la política, no de política, sino de teología.

Pero si en los *Deutsche-Franzosische Jahrbücher* se atacó a su exposición de la cuestión judía como a una exposición "puramente religiosa", se trataba particularmente del folleto de Bauer: *La capacidad de los judíos y de los cristianos de hoy para devenir libres.* Esta exposición nada tiene que ver con la antigua filosofía. Nos da la opinión positiva del señor Bauer sobre la capacidad de emancipación de los judíos modernos y, por lo tanto, sobre la posibilidad de su emancipación.

La crítica dice: "La cuestión judía es una cuestión religiosa". Más se trata de saber lo que es una cuestión religiosa y, especialmente, lo que es en nuestros días.

El teólogo juzgará las apariencias y verá en una cuestión religiosa una cuestión religiosa. Pero recuerde la crítica que en respuesta al profesor Hinrichs declaró que los intereses políticos de hoy tienen una importancia social y que "ya no se trata" de intereses políticos.

Con no menos derecho los *Deutsche-Franzosische Jahrbücher* le respondieron: Las cuestiones religiosas actuales tienen, en nuestros días, una importancia social. No se trata de intereses religiosos como tales. Unicamente el teólogo puede creer todavía que se trata de la religión como de religión. Los *Jahrbücher,* es cierto, cometieron el error de no atenerse a la palabra: social. Caracterizan la situación real del judaísmo en la sociedad burguesa moderna. Una vez que el judaísmo fue separado de su ganga religiosa y reducido a su fondo empírico, temporal, práctico, se podía indicar la manera práctica, realmente social, de analizar este fondo. El señor Bauer se tranquiliza diciendo que "una cuestión religiosa" es "una cuestión religiosa".

No se ha negado en absoluto —como el señor Bauer desearía

hacer creer— que la cuestión judía sea al mismo tiempo una cuestión religiosa. Antes bien, se ha señalado que el señor Bauer no comprende más que la naturaleza religiosa del judaísmo, pero no la base profana y real de esta naturaleza religiosa. Combate a la conciencia religiosa como a algo autónomo. Por esto el señor Bauer explica a los judíos reales por la religión judía, en lugar de explicar el misterio de la religión judía mediante los judíos reales. El señor Bruno sólo comprende, pues, al judío en tanto que es objeto directo de la teología o del teólogo.

El señor Bauer no sospecha, por tanto, que el judaísmo real, profano, y por consecuencia el judaísmo religioso, es constantemente producido por la vida burguesa moderna y encuentra su última expresión en el sistema financiero. No podía sospecharlo, porque no conocía al judaísmo como miembro real del mundo real, sino únicamente como miembro de su propio mundo, de la teología; porque, hombre piadoso y sometido a la voluntad de Dios, veía al verdadero judío, no en el judío activo de los días hábiles, sino en el judío hipócrita del sábado. Para el señor Bauer, teólogo cristiano, la importancia histórica del judaísmo debía cesar en el momento mismo en que nacía el cristianismo. Estaba obligado, pues, a repetir la opinión ortodoxa de que el judaísmo se había conservado a pesar de la historia; y la vieja superstición teológica, según la cual el judaísmo existe simplemente como confirmación de la maldición divina y como la prueba ruidosa de la revelación cristiana, debía encontrarse en él bajo la forma crítico-teológica de que el judaísmo existe y ha existido únicamente como grosera duda religiosa respecto al origen del cristianismo, es decir, como una prueba palpable contra la revelación cristiana.

Por el contrario, se ha probado que el judaísmo se conservó y desarrolló por, en y con la historia, pero que ese desarrollo no puede ser constatado más que con los ojos del hombre del mundo y no con los ojos del teólogo, puesto que hay que buscarlo en la práctica industrial y comercial y no en la teoría religiosa. Se ha explicado porqué el verdadero judaísmo no alcanzó su pleno desarrollo más que en el mundo cristiano terminado y que es, en suma, la práctica acabada del mundo cristiano. No se explicó la existencia del judío actual por medio de su religión —como si esta religión fuera algo existente aparte y en sí—; se ha explicado la vida tenaz de la religión judía por los elementos prácticos de la sociedad burguesa, que encuentra en esta religión un reflejo fantástico. La eman-

cipación de los judíos y su transformación en hombres, o la emancipación humana y la liberación del hombre del judaísmo, no fue considerada, pues, como lo hizo el señor Bauer, como tarea especial del judío, sino como una tarea práctica general del mundo moderno, judío hasta lo más íntimo de su ser. Se probó que la tarea de suprimir la naturaleza judía era, en realidad, la tarea de suprimir el judaísmo de la sociedad moderna, el carácter humano de la existencia actual que alcanza su punto culminante en el sistema de la alta finanza.

Teólogo verdadero, aunque crítico o crítico teólogo, el señor Bauer no podía elevarse por encima de la oposición religiosa. En la relación del judío con el mundo cristiano no podía ver más que la relación de la religión judía con la religión cristiana. Hasta debía establecer críticamente la oposición religiosa, estableciendo la oposición que existe entre la relación del judío y del cristiano con la religión crítica: el ateísmo, el último grado del teísmo, el reconocimiento negativo de Dios. En su fanatismo teológico, finalmente debía reducir la capacidad de los "judíos y de los cristianos de hoy" —es decir, del mundo moderno—, "para devenir libres", a su capacidad de comprender y practicar ellos mismos la crítica de la teología. A igual que para el teólogo ortodoxo el mundo entero se descompone en "religión y teología" (perfectamente podría también descomponerlo en política, economía política, etc., y considerar la teología, por ejemplo, como economía política celeste, puesto que ella es la doctrina relativa a la producción, a la distribución, al cambio y al consumo de la "riqueza espiritual" y "de los tesoros de cielo"), de la misma manera, para el teólogo radical, la capacidad del mundo para emanciparse, se reduce a la sola capacidad abstracta de criticar a la "religión y a la teología" en tanto que "religión y teología". La única lucha que conoce, es la lucha contra la prevención religiosa de la conciencia, cuya "pureza" y cuyo "infinito" críticos son prevención telógica a igual título.

El señor Bauer trató, pues, la cuestión religiosa y teológica de manera religiosa y teológica, aunque más no fuera porque, en la cuestión "religiosa" actual, veía una cuestión "puramente religiosa". Su "exacta posición del asunto" consiste en dar al problema una posición "exacta" en relación a su "propia capacidad"... de responder.

¡Pero pasemos a la parte política de la cuestión judía!

En diversos Estados, los judíos (como los cristianos) están

completamente emancipados desde el punto de vista político. Pero judíos y cristianos distan mucho de estar emancipados desde el punto de vista humano. Por lo tanto, debe haber una diferencia entre emancipación política y emancipación humana. Debemos examinar, en consecuencia, la naturaleza de la emancipación política, es decir, del Estado moderno llegado a su plena madurez. En cuando a los Estados que todavía no pueden acordar a los judíos la emancipación política, debemos compararlos a Estados políticamente terminados y mostrar que son Estados incompletos. Desde este punto de vista, había que tratar la "emancipación política" de los judíos; es el punto de vista con que fue tratada en los *Deutsche-Franzosische Jahrbücher.*

El señor Bauer toma la defensa de la cuestión judía de la crítica en estos términos: "Se les señala a los judíos que se ilusionan con respecto al Estado al cual piden ser emancipados".

Es verdad que el señor Bauer mostró las ilusiones de los judíos alemanes al reclamar derechos políticos en un país donde no existen más que privilegios políticos. Pero, en cambio, se le señaló al señor Bauer que, tanto como los judíos, se hacía ilusiones sobre la "situación política alemana". En efecto, explica la situación de los judíos en los Estados alemanes mediante el hecho de que el "Estado cristiano" no puede emancipar políticamente a los judíos. Abiertamente se burló de los hechos; construyó el Estado de los privilegios, el Estado cristiano-germánico, como Estado cristiano absoluto. Se le demostró, por el contrario, que el Estado moderno políticamente terminado, que no reconoce privilegios religiosos, es igualmente el Estado cristiano terminado y que, por consecuencia, el Estado cristiano terminado puede emancipar y, lo que es más, ya ha emancipado a los judíos y debe emanciparlos por su misma naturaleza.

"Se les señala a los judíos... que se hacen las mayores ilusiones por su propia cuenta cuando se imaginan reclamar la libertad y el reconocimiento de su libre humanidad, mientras que no se trata y no se puede tratar para ellos más que de un privilegio particular."

¡Libertad! ¡Reconocimiento de la libre humanidad! ¡Privilegio particular! Palabras edificantes, destinadas a desviar cuestiones determinadas recurriendo a la apologética.

¿Libertad? Se trataba de la libertad política. Se le demostró al señor Bauer que el judío —cuando reclama la libertad y no quiere, sin embargo, renunciar a su religión—, "hace política" y no for-

mula condiciones en contradicción con la libertad política. Se le demostró al señor Bauer que la desintegración del hombre en ciudadano no religioso y particular religioso no está absolutamente en contra de la emancipación política. Se le demostró que si el Estado se emancipa de la religión emancipándose de la religión de Estado y abandonando la religión a ella misma en el seno de la sociedad burguesa, el particular se emancipa políticamente de la religión considerándola, no como un asunto público, sino como un asunto privado. Finalmente, se le mostró que la actitud terrorista de la Revolución Francesa con respecto a la religión, lejos de anular esta concepción, más bien la confirma.

En lugar de buscar la verdadera relación del Estado moderno y de la religión, el señor Bauer imagina un Estado crítico, un Estado que no es más que la crítica de la teología, un Estado inflado en su imaginación, hinchado hasta devenir el Estado. Si el señor Bauer es prisionero de la política, constantemente hace a la política prisionera de su fe, la fe crítica. En la medida en que se ocupa del Estado, hace siempre de él un argumento contra el adversario; la religión y la teología no-críticas. El Estado le sirve de ejecutor de sus deseos íntimos crítico-teológicos.

Desde el momento en que el señor Bauer se emancipó de la teología ortodoxa no-crítica, la autoridad política reemplazó para él a la autoridad religiosa. Su creencia en Jehová se transformó en creencia en el Estado prusiano. En su obra: *Evangelische Landeskirche*, construyó en el absoluto no solamente el Estado prusiano —lo que era lógico—, sino también la casa real de Prusia. Pero, en realidad, el señor Bauer no se interesaba, desde el punto de vista político, en ese Estado cuyo mérito consistía más bien en haber desintegrado —a los ojos de la crítica— los dogmas mediante la unión y la opresión policial de las sectas diferentes.

El movimiento político, cuyo inicio se remonta a 1840, liberó al señor Bauer de su política conservadora y le elevó por un instante a la política liberal. En la obra *Die gut Sache der Freiheit und meine eigene Sache* (La buena causa de la libertad y mi propia causa), el Estado libre es la crítica de la Facultad de teología de Bonn, así como también un argumento contra la religión. En la *Judenfrage*, la oposición del Estado y de la religión constituye el interés principal, tanto, que la crítica de la emancipación política se transforma en una crítica de la religión judía. En su último escrito político: *Staat, Religion und Partei*, enuncia, finalmente,

el deseo más íntimo del crítico inflándose en el Estado. La religión es sacrificada al Estado, o más bien el Estado *no es más que* el medio de hacer pasar a mejor vida al adversario de la crítica, a la religión y a la teología no-críticas. Cuando la crítica es liberada, *en fin*, aunque solamente *en apariencia*, de toda política, mediante la difusión de las ideas socialistas en Alemania a partir de 1843 —lo mismo que el movimiento político la había liberado de su política conservadora—, puede dar sus elucubraciones contra la teología no-crítica como de naturaleza social y ejercer cómodamente su propia teología crítica, la oposición entre el espíritu y la masa, y *anunciar la venida del* Mesías y Salvador crítico.

¡Pero volvamos a nuestro tema!

¡Reconocimiento de la libre humanidad! La "libre humanidad" cuyo reconocimiento los judíos no creían simplemente pedir, sino que pedían realmente, es la misma "libre humanidad" que halló su reconocimiento clásico en lo que se llama los derechos *universales del* hombre. *El mismo señor Bauer presenta expresamente* la lucha de los judíos por el reconocimiento de su libre humanidad, como la lucha por la obtención de los derechos universales del hombre.

Pero en los *Deutsche-Franzosische Jahrbücher* se le demostró ampliamente al señor Bauer que esta "libre humanidad" y su "reconocimiento" no son más que el reconocimiento del individuo burgués, egoísta, y del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su situación social, el contenido de la vida burguesa moderna; que los derechos del hombre no emancipan, pues, al hombre de la religión, sino que le dan la libertad religiosa, le procuran la libertad de propiedad, no le liberan de la tara de tener que ganarse la vida, pero le acuerdan primero la libertad de trabajo.

Se demostró que el reconocimiento de los derechos del hombre por el Estado moderno no tiene otra significación que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado antiguo. La esclavitud era la base del Estado antiguo; la base del Estado moderno es la sociedad burguesa, el hombre de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente unido a los otros hombres por el vínculo del interés privado y de la inconsciente necesidad natural, el esclavo del trabajo utilitario, de sus propias necesidades y de las necesidades egoístas de otro. Esta base natural, el Estado moderno la ha reconocido como tal en los derechos universales el hombre. Y él

no los ha creado. Producto de la sociedad burguesa llevada por su propia evolución más allá de sus trabas políticas, no hacía más que reconocer, por su lado, su propio origen y su propia base, proclamando los derechos del hombre. La emancipación política de los judíos y la concesión de los derechos del hombre a los judíos, he aquí dos actos recíprocamente solidarios. El señor Riesse expresa exactamente el sentido que los judíos dan a esta reivindicación del reconocimiento de su libre humanidad, cuando reclama, entre otras, la libertad de ir y venir, de residir y viajar, de ejercer una industria, etc. Esas manifestaciones de la "libre humanidad" son reconocidas expresamente en la proclamación francesa de los derechos del hombre. El judío tiene tanto más fundamento en reivindicar este reconocimiento de su "libre humanidad" en cuanto que "la libre sociedad burguesa" es absolutamente de esencia comercial judía y que, por definición, forma parte de ella. Además, se explicó en los *Jahrbücher* por qué el miembro de la sociedad burguesa por excelencia es llamado el "hombre" y por qué los derechos del hombre son calificados de "derechos innatos".

En efecto: la crítica únicamente tenía una sola crítica que hacer a propósito de los derechos del hombre: no son innatos, han nacido históricamente. Pero Hegel ya lo había dicho. Y cuando la crítica afirmó que para acordar y recibir los derechos universales del hombre, los judíos y los cristianos estarían obligados a sacrificar el privilegio de la fe —el teólogo crítico refiere todo a su única idea fija—, se le opuso especialmente el hecho que en todas las proclamas no-críticas de los derechos del hombre, el derecho de ejercer el culto de una religión cualquiera está inscripto expresamente como derecho universal del hombre. La crítica, además, debía saber que los hebertistas fueron destruidos con el pretexto de que habían atacado los derechos del hombre, atacando la libertad religiosa, y que en el instante mismo del restablecimiento de la libertad de culto se la refirió iguamente a los derechos del hombre.

"En lo referente a la naturaleza política, la crítica sigue sus contradicciones hasta el punto en que la contradicción entre la teoría y la práctica ha recibido, desde hace cincuenta años, su expresión más absoluta, hasta en el sistema representativo francés, en el cual la libertad de la teoría fue desaprobada por la práctica y donde la libertad de la vida práctica busca en vano su expresión en la teoría."

"Una vez suprimida la ilusión fundamental, probada la con-

tradicción en los debates de la Cámara francesa, la contradicción de la teoría libre y del valor práctico de los privilegios, del valor legal de los privilegios y de estado de cosas púbico en el cual el egoísmo del individuo puro trata de hacerse amo del aislamiento privilegiado, debió ser interpretada como una contradicción general en ese dominio."

La contradicción cuya existencia demostraba la crítica en los debates de la Cámara francesa, no era más que una contradicción del constitucionalismo. Si ella la hubiera considerado como una contradicción general habría comprendido la contradicción general del constitucionalismo. Si hubiera ido más lejos de lo que "debió" ir —si le creemos— es decir, si ella hubiese ido hasta la supresión de esa contradicción general, habría pasado, sin error posible, de la monarquía constitucional al sistema representativo democrático, al Estado moderno perfecto. Lejos de haber escudriñado la naturaleza de la emancipación política y su relación precisa con la naturaleza humana, no estaría aún más que en el hecho de la emancipación política, del Estado moderno desarrollado y, por consecuencia, en el punto en que la existencia del Estado moderno corresponde a su naturaleza, en que hay que estudiar y caracterizar, pues, no sólo sus flaquezas relativas, sino también sus flaquezas absolutas, las que constituyen su esencia misma.

El pasaje "crítico" citado anteriormente es tanto más precioso ya que prueba hasta la evidencia que en el mismo momento en que ella ve "la esencia política" muy por debajo de sí, la crítica se encuentra, por el contrario, muy por debajo de esa esencia; debe encontrar en la esencia política la solución de sus propias contradicciones y continúa, como en el pasado, no teniendo la menor idea del principio moderno del Estado.

A la "teoría libre", la crítica opone el "valor práctico de los privilegios", "el estado de cosas público".

A fin de no interpretar la opinión de la crítica, recordemos la contradicción que nos señaló en los debates de la Cámara francesa, esa contradicción que "se debió considerar" como una contradicción general. Entre otras cosas, se trataba de fijar un día por semana, en el cual se dispensaría a los niños de todo trabajo. Se propuso el domingo. Sobre esto un diputado hizo la moción de suprimir de la ley, como inconstitucional, esa mención del domingo. El ministro Martín (del Norte) vio en esta moción, la moción tendiente a declarar que el cristianismo había dejado de existir. En

nombre de los judíos franceses, el señor Cremieux declaró que, por respeto a la religión de la gran mayoría de los franceses, los judíos no tenían nada que objetar contra esa mención del domingo. Según la teoría libre, judíos y cristianos son iguales; pero, de acuerdo a esa práctica, los cristianos tienen un privilegio sobre los judíos; ¿cómo el domingo cristiano podría tener, sin esto, un lugar en la ley que está hecha para todos los franceses? ¡A menos que en la vida práctica francesa el judío sea oprimido por privilegios cristianos! Pero la ley no se atreve a enunciar esta igualdad práctica. De esta naturaleza son todas las contradicciones de la esencia política que el señor Bauer desarrolla en la cuestión judía; contradicciones del constitucionalismo que es, en conjunto, la contradicción entre el Estado representativo moderno y el viejo Estado de los privilegios.

El señor Bauer comete un error absolutamente fundamental cuando, comprendiendo y criticando esta contradicción como una contradicción "general", cree elevarse de la esencia política a la esencia humana. No se habría elevado más que de la semi-emancipación política íntegra y del Estado representativo constitucional al Estado representativo democrático.

El señor Bauer se imagina que suprimiendo el privilegio suprime el objeto del privilegio. Discutiendo las palabras del señor Martín (del Norte), declara: "Ya no hay religión, desde el momento en que *ya no* hay religión privilegiada. Quitadle a la religión su fuerza exclusiva y dejará de existir."

Pero de la misma manera que la actitvidad industrial no es suprimida cuando se suprimen los privilegios de los oficios, de las jurandas y de las corporaciones y que la verdadera industria no comienza, por el contrario, sino después de la supresión de esos privilegios; de la *misma manera* que la propiedad fundiaria no es suprimida cuando se suprime la propiedad fundiaria privilegiada y que, por el contrario, su movimiento universal no comienza más que con la supresión de los privilegios en la libre distribución de las parcelas y la libertad de alienación; de la misma manera que el comercio no es suprimido por la supresión de los privilegios comerciales y se desarrolla, por el contrario, y en realidad sólo con la libertad de comercio; de la misma manera la religión no se desenvuelve en su universalidad práctica (recordemos a los Estados Unidos de América) más que allí donde no existe una religión privilegiada.

Lo que constituye la base del "estado de cosas público" mo-

derno, es decir, el Estado moderno desarrollado, no es la sociedad de los privilegios, como cree la crítica, sino la sociedad de los privilegios suprimidos y destruidos, la sociedad burguesa desarrollada *donde los elementos de existencia, aún trabados políticamente en los privilegios, son liberados.* "Ningún aislamiento privilegiado" se *opone, ya sea a quien fuere, ni al estado de cosas público.* A igual que la industria libre y el comercio libre suprimen el aislamiento privilegiado y, por consecuencia, la lucha de esos "aislamientos" entre sí, y ponen en lugar del hombre liberado de todo privilegio (del privilegio que separa de la colectividad general, pero reúne al mismo tiempo en una colectividad exclusiva más pequeña), al hombre que ni se relaciona ya a los otros hombres por la apariencia de un lazo general, y producen la lucha general del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo; toda la sociedad burguesa no es más que esta guerra mutua de todos los individuos que no se diferencian más que por su individualidad, no es sino el universal movimiento de la oposición clásica entre la comunidad pública y el sistema esclavista, liberados de las trabas de los privilegios. La oposición entre el Estado representativo democrático y la sociedad burguesa es la terminación de la oposición clásica entre la comunidad pública y el sistema esclavista. En el mundo moderno, todo individuo forma a la vez parte del sistema esclavista. Pero la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la mayor libertad, puesto que es, en apariencia, la independencia terminada del individuo, para quien el movimiento desenfrenado —liberado de las trabas generales y de las limitaciones impuestas por el hombre, de los elementos vitales de los que se le despojó, la propiedad, por ejemplo, la industria, la religión, etc.—, es la manifestación de su propia *libertad, mientras que en realidad no es más que la* expresión de su servidumbre absoluta y de la pérdida de su carácter humano. Aquí, el privilegio ha sido reemplazado por el derecho.

Es aquí solamente, pues, donde no hay contradicción entre la teoría libre y el valor práctico de los privilegios, donde más bien la supresión práctica de los privilegios, la libre industria, el comer*cio libre, etc., responden a la teoría libre,* donde ninguna casta aislada se yergue frente al estado de cosas público, donde la contradicción desarrollada por la crítica es suprimida; es aquí solamente donde existe el Estado moderno terminado.

Es igualmente aquí donde reina enteramente el trastrocamiento de la ley que, en ocasión de los debates de la Cámara francesa,

el señor Bauer enuncia en completo acuerdo con el señor Martín (del Norte). "Con el mismo derecho que el señor Martín (del Norte) veía en la moción de no mencionar el domingo en la ley, la moción tendiente a declarar que el cristianismo había dejado de existir, con el mismo derecho —derecho, además, enteramente fundado— la declaración que la ley del sábado ya no obliga al judío, equivaldría a proclamar la disolución del judaísmo".

En el Estado moderno desarrollado sucede todo lo contrario. El Estado declara que la religión, como los demás elementos de la vida burguesa, no han comenzado a existir en su plena extensión más que el día en que se los declaró no-políticos y se los abandonó a sí mismos. La desintegración de su existencia política lo mismo, por ejemplo, que la desintegración de la propiedad por la supresión del censo electoral, la desintegración de la religión por la supresión de la Iglesia de Estado, esta proclamación de su muerte cívica tiene, precisamente, como correlativo su vida más potente que, desde entonces, obedece tranquilamente a sus propias leyes y despliega toda la amplitud de su existencia.

La anarquía es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los privilegios clasificadores y la anarquía de la sociedad burguesa es la base de la organización pública moderna, lo mismo que esta organización es, a su turno, la garantía de esa anarquía. Pese a toda su oposición, se condicionan mutuamente.

Ya se ve hasta qué grado la crítica tiene cualidad para apropiarse de lo nuevo. Pero si permanecemos en el cuadro de la crítica pura, uno se pregunta por qué razón la crítica no ha considerado como contradicción general, la contradicción que ha desarrollado en ocasión de los debates de la Cámara francesa, lo que "debió hacer", según su propia opinión.

"En dicho momento era imposible ese paso, no solamente porque... no solamente porque..., sino también porque la crítica era imposible en ese último vestigio de su enredo íntimo con su contrario, y no hubiera podido llegar hasta el punto en que no quedaba más que un paso a dar."

¡Imposible... porque... imposible. Además, la crítica asegura que el paso fatal, el "único paso" era imposible "para llegar al punto en que no quedaba más que un paso a dar". ¿Quién, pues, estará en desacuerdo? Para poder llegar a un punto donde no queda más que un paso a dar, es absolutamente imposible dar

también el único paso que conduce más allá de ese punto donde no queda más que un paso a dar.

Pero está bien todo lo que termina bien. Al final de su encuentro con la masa hostil a la *Judenfrage,* la crítica concede que su concepción de los derechos del hombre, su "apreciación de la religión en la revolución francesa", la "libre esencia política a la cual a veces hace alusión al final de su exposición", en una palabra, toda "la época de la revolución francesa no fue, para la crítica, ni más ni menos que un símbolo —por lo tanto no exactamente ni en el sentido prosaico de la época en que los franceses hacían sus experiencias revolucionarias—, un símbolo y, por lo tanto, una simple expresión fantástica de las formas que ella percibía en la finalidad". Dejemos a la crítica el consuelo de creer que si ella pecó desde el punto de vista político, no lo hizo más que al final y en la conclusión de sus trabajos. Un borracho notorio calmaba sus remordimientos diciendo que nunca se emborrachaba antes de medianoche.

En el terreno de la cuestión judía, la crítica ha ganado de más en más y, sin duda alguna, terreno al enemigo. En el Nº 1 de la *Judenfrage,* el trabajo de la crítica defendido por el señor Bauer era aún absoluto y había revelado la significación "verdadera y general de la cuestión judía". En el Nº 2, la crítica no "quería ni podía ir más allá de la crítica". En el Nº 3, aún debería dar un paso, pero ese paso era "imposible... porque... imposible". No es "porque ella no haya podido ni querido"; porque se encontraba enredada en su contrario, no dio ese paso único. Valientemente habría franqueado la última barrera, pero un último resto de la masa quedaba desgraciadamente prendido a sus botas de siete leguas.

### *c) Combate crítico contra la revolución francesa.*

La escasa comprensión de la masa ha obligado al espíritu, y la crítica ha obligado al señor Bauer a mirar la revolución francesa, no como la época de las tentativas francesas en el "sentido prosaico", sino "simplemente" como "el símbolo y la expresión fantástica" de las propias elucubraciones críticas del señor Bauer. La crítica hace enmienda honorable de su propio "error", sometiendo la revolución a un nuevo examen. Al mismo tiempo castiga al raptor de su inocencia, a "la masa", comunicándole los resultados de ese nuevo examen.

"La revolución francesa fue una experiencia que aún pertenecía absolutamente al siglo XVIII."

Que una experiencia del siglo XVIII, tal como la Revolución Francesa, aun sea una experiencia del siglo XVIII y no del XIX, he aquí una verdad cronológica que parece entrar en el número de las verdades "que se comprenden de inmediato y por sí mismas". Pero, en la terminología de la crítica, una verdad de este género se llama —porque la crítica tiene prevenciones contra la verdad "clara como la luz del sol"— un examen, y por lo tanto, tiene su lugar natural en un "nuevo examen de la Revolución".

"Las ideas que la Revolución Francesa hizo nacer, no condujeron más allá del estado de cosas que ella quería suprimir por la violencia".

Las ideas no pueden conducir más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. De hecho, las ideas no pueden realizar nada. Para realizar las ideas, se necesitan hombres que ponen en juego una fuerza práctica. En su sentido literal, esa frase crítica es igualmente, pues, una verdad que se comprende por sí misma, y, por lo tanto, un nuevo "examen".

Imperturbable ante ese examen, la Revolución Francesa hizo nacer ideas que conducen más allá de las ideas del antiguo estado de cosas. El movimiento revolucionario, que comenzó en 1789 en el Círculo Social, que tuvo como principales representantes, a mitad de su evolución, a Leclerc y Roux, y terminó por sucumbir por un instante con la conspiración de Bauer, hizo nacer la idea comunista que Buonarotti, el amigo de Babeuf, reintroducía en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, aumentada en sus consecuencias lógicas, es la idea del nuevo estado de cosas.

"Después de haber suprimido, pues (!), las demarcaciones feudales en el interior de la vida popular, se vio obligada a satisfacer y hasta a fomentar el puro egoismo de la nacionalidad, al mismo tiempo que a frenarlo por medio de su complemento necesario: el reconocimiento de un ser supremo, por medio de esa confirmación superior de la naturaleza general del Estado, la cual debe mantener unidos los átomos egoístas."

El egoísmo de la nacionalidad es el egoísmo natural del Estado general, por oposición al egoísmo de las demarcaciones feudales. El Ser supremo es la confirmación superior del Estado general, por lo tanto, también de la nacionalidad. No por ello el Ser supremo

debe refrenar menos al egoísmo de la nacionalidad, es decir, del Estado general. ¡Tarea verdaderamente crítica refrenar un egoísmo mediante su afirmación, hasta por medio de su afirmación religiosa, es decir, reconociéndolo como una entidad sobrehumana y, por consecuencia, liberada de las consecuencias humanas! Los creadores del Ser supremo no sospechaban que tenían esa intención crítica.

El señor Buchez, que basa el fanatismo de la nacionalidad en el fanatismo de la religión, comprende mejor a su héroe Robespierre.

Roma y Grecia perecieron por la nacionalidad. La crítica, pues, no dice nada específico sobre la revolución francesa, cuando afirma que fracasó por culpa de la nacionalidad. No dice mucho más sobre la nacionalidad, cuando habla de su puro egoísmo. Por el contrario, ese puro egoísmo aparece como un egoísmo natural, sombrío, gratificado con carne y sangre, cuando se le compara, por ejemplo, con el puro egoísmo del yo fichteano. Pero, si su pureza es sólo relativa en comparación con el egoísmo de las demarcaciones feudales, no había necesidad de realizar un "nuevo examen de la revolución" para encontrar que el egoísmo que toda una nación tiene como contenido, es más general o más puro que el egoísmo que no engloba más que una casta particular o una corporación especial.

Las explicaciones que da la crítica sobre el Estado general, no son menos instructivas. Se limitan a decirnos que la naturaleza general del Estado debe mantener unidos los diversos átomos egoístas.

Para hablar con precisión y en el sentido ordinario de las palabras, diremos que los miembros de la sociedad burguesa no son átomos. La propiedad característica del átomo es no tener propiedades ni, por consecuencia, relaciones con otros seres, determinadas por su propia necesidad natural. El átomo no tiene necesidades y se basta a sí mismo; fuera de él, el mundo es el vacío absoluto, es decir, no tiene contenido, ni sentido, ni significación, precisamente porque el átomo posee en sí mismo todos los casos. ¡En su representación abstracta y en su abstracción inanimada, el individuo egoísta de la sociedad burguesa gusta hincharse y transformarse en átomo, es decir, en un ser sin relaciones, bastándose a sí mismo, sin necesidades, absolutamente perfecto y bienaventurado! La desgraciada realidad no se preocupa de la imaginación de ese individuo; y éste se ve forzado por cada uno de sus sentidos a

creer en el sentido del mundo y de los otros individuos; y hasta su estómago profano le recuerda cada día que, fuera de él, el mundo no está vacío y que, por el contrario, éste es lo que llena (al estómago). Cada una de sus actividades y de sus propiedades, cada una de sus aspiraciones deviene una necesidad, una necesidad que lleva a su egoísmo a reclamar otras cosas y otros hombres. Pero como la necesidad de cada individuo particular no es naturalmente inteligible para el otro individuo egoísta que posee los medios de satisfacer esa necesidad, como la necesidad no tiene, pues, relación directa con su satisfacción, todo individuo se halla obligado a crear ese vínculo, haciéndose, de cierto modo, el intercambio entre la necesidad de otro y los objetos de esa necesidad. Por lo tanto, es la necesidad natural, son las propiedades esenciales del hombre —por muy extrañas que puedan parecer—, es el interés, los que mantienen unidos a los miembros de la sociedad burguesa, cuyo lazo real está constituido, pues, por la vida burguesa, y no por la vida política. El Estado no es, por lo tanto, lo que mantiene reunidos a los átomos de la sociedad burguesa; es el hecho de que esos átomos no son átomos más que en la representación, en el cielo de su imaginación, y que, en realidad, son entidades muy diferentes a los átomos: no son egoístas divinos, sino hombres egoístas. Unicamente la superstición política puede imaginar en nuestros días que la vida burguesa es mantenida por el Estado, mientras que, por el contrario, el Estado es mantenido por la vida burguesa.

"La idea colosal de Robespierre y de Saint Just de formar un pueblo libre viviendo solamente de acuerdo a las reglas de la justicia y de la virtud —véase, por ejemplo, el informe de Saint Just sobre el crimen de Dantón y su otro informe sobre la policía general—, no podía mantenerse durante un tiempo, más que por medio del terror; constituye una contradicción contra la cual los elementos vulgares y egoístas del pueblo reaccionaron de la manera más infame y solapada que se podía esperar de parte de ellos."

Esta frase de la crítica absoluta, que caracteriza a un "pueblo libre" como una contradicción, etc., es tan absolutamente hueca como la libertad, la justicia, la virtud —que tomadas en el sentido de Robespierre y de Saint Just, no pueden ser, al contrario, más que las manifestaciones de un "pueblo" y las cualidades de un "pueblo". Robespierre y Saint Just hablan expresamente de la "libertad, de la justicia y de la virtud" antiguas, cualidades del pue-

blo en sí. Los espartanos, los atenienses, los romanos, en el tiempo de sus grandezas, son "pueblos libres, justos, virtuosos".

Discutiendo los principios de la moral pública, en la sesión de la Convención del 5 de febrero de 1794, Robespierre se pregunta cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular. Y responde: la virtud. Pero habla de la virtud pública que ha hecho tan grandes maravillas en Grecia y en Roma y que realizará otras más admirables aún en la Francia republicana; de la virtud, que no es otra cosa que el amor a la patria y a las leyes. Y llama expresamente pueblos libres a los atenienses y espartanos. Constantemente recuerda a los pueblos de la antigüedad y cita sus héroes o sus destructores: Licurgo, Demóstenes, Milcíades, Arístides, Bruto y Catilina, César, Clodius, Pisón.

En su discurso sobre el arresto de Dantón, Saint Just dice expresamente, que el mundo está vacío después de los romanos, que sólo la memoria de ellos le llena todavía y aún profetiza la libertad. Y su acusación está dirigida —a la manera antigua— contra Dantón-Catilina.

En su informe sobre la policía general, Saint Just nos presenta al republicano absolutamente en el sentido antiguo: inflexible, sobrio, simple, etc. Pide que la policía sea, en su esencia, una institución análoga a la censura romana; —Codrus, Licurgo, César, Catón, Catilina, Bruto, Antonio, Casio no faltan. Finalmente, Saint Just caracteriza con una sola palabra la libertad, la justicia y la virtud cuando pide "que los hombres revolucionarios sean romanos".

Robespierre, Saint Just y sus partidarios sucumbieron porque confundían al Estado realista y democrático antiguo, basado en la esclavitud real, con el Estado representativo espiritualista y democrático moderno, basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa. ¡Qué colosal error el estar obligado a reconocer y sancionar, en los derechos del hombre, a la sociedad burguesa moderna, a la sociedad de la industria, de la concurrencia general, de los intereses privados persiguiendo libremente sus fines, de la anarquía, de la individualidad natural y espiritual devenida extraña a sí misma, y el querer, posteriormente, anular en ciertos individuos las manifestaciones de esta sociedad y adornar a la antigua la cabeza de esta sociedad!

Este error resulta trágico cuando Saint Just —el día de su

ejecución—, señalando el gran cuadro de los derechos del hombre colgado en la sala de la Conserjería, exclama con un justificado orgullo: "¡No obstante soy yo quien ha hecho esto!" Ese cuadro, precisamente, proclamaba el derecho de un hombre que no puede ser un hombre de los pueblos antiguos, como tampoco las condiciones económicas e industriales en que vive podían ser las de la antigüedad.

No es éste el lugar para justificar históricamente el error de los terroristas.

"Después de la caída de Robespierre —escribe el crítico— el progreso y el movimiento políticos se encaminaron a grandes pasos hacia el punto en que iban a convertirse en presa de Napoleón, quien, poco tiempo después del 18 Brumario, podía decir: Con mis prefectos, mis gendarmes y mis curas puedo hacer de Francia lo que quiero."

Por el contrario, la historia profana nos refiere lo siguiente: Después de la caída de Robespierre, el progreso político que había querido superarse a sí mismo, que había pecado por exceso de entusiasmo, comienza solamente a realizarse prosaicamente. Bajo el gobierno del Directorio, la sociedad burguesa —que la misma Revolución había liberado de las trabas feudales y reconocido oficialmente, aunque el terrorismo haya querido sacrificarla a una concepción antigua de la vida pública—, la sociedad burguesa manifiesta una vitalidad formidable. La carrera de las empresas comerciales, el deseo de enriquecerse, la embriaguez de la nueva vida burguesa cuyo primer goce es todavía audaz, ingenioso, frívolo, embriagador; el progreso realmente brillante de la propiedad territorial francesa, cuya organización feudal fue rota por el martillo de la Revolución y que, en la primera fiebre de la posesión, los propietarios someten a un intenso cultivo; todos esos primeros movimientos de la industria ya libre—, he aquí algunas manifestaciones de la nueva sociedad burguesa. La sociedad burguesa está positivamente representada por la burguesía. La burguesía inaugura, pues, su régimen. Los derechos del hombre únicamente existen en la teoría.

La burguesía liberal devino el 18 brumario una presa de Napoleón, pero no, —como la crítica cree fielmente bajo el testimonio de Rotteck y Welker—, el movimiento revolucionario. Para convencerse de esto, basta leer los discursos de los legisladores de

entonces. Uno se cree transplantado de la Convención nacional a una Cámara de diputados actual.

Napoleón fue la última batalla del terrorismo revolucionario contra la sociedad burguesa y su política, igualmente proclamadas por la Revolución. Ciertamente Napoleón ya comprendía la naturaleza del Estado moderno; se daba cuenta que estaba basado en el libre desarrollo de la sociedad burguesa, en el libre juego de los intereses particulares, etc. Resolvió reconocer ese fundamento y protegerlo. No era un terrorista soñador. Pero Napoleón aun no veía en el Estado más que al agente de sus propios propósitos, y en la sociedad burguesa un especulador, un subordinado que no debía tener voluntad propia. Practicó el terrorismo, reemplazando la revolución permanente por la guerra permanente. Satisfizo, hasta la plena saturación, el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero exigió en cambio, el sacrificio de los negocios burgueses, del placer, de la riqueza, etc., todas las veces que el fin político de la conquista lo reclamaba, Si oprimía en verdadero déspota al liberalismo de la sociedad burguesa —el idealismo político de su práctica cotidiana—, tampoco respetaba los intereses materiales más esenciales de esa sociedad y sus propios intereses políticos. El desprecio que profesaba a los industriales completaba su desprecio a los ideólogos. Hasta en la administración del interior, combatía en la sociedad burguesa al adversario del Estado tal como él lo comprendía. Es así cómo declaró en el Consejo de Estado que no toleraría que los propietarios de grandes dominios los cultivasen o no siguiendo sus caprichos. Es así como también proyectó el monopolio del transporte, a fin de someter el comercio al Estado. Los comerciantes franceses prepararon el acontecimiento que dio el primer golpe al poderío de Napoleón. Provocando un hambre artificial, los agiotistas parisinos obligaron al Emperador a postergar en dos meses la apertura de la campaña de Rusia y, por consecuencia, a situarla en una estación demasiado desfavorable.

El terrorismo revolucionario se oponía una vez más, en Napoleón, a la burguesía liberal; en la Restauración, en los Borbones, fue nuevamente la contrarrevolución dirigida contra la burguesía liberal. Finalmente terminó por realizar en 1830 sus deseos de 1789, si bien con una diferencia: estando terminada su formación política, la burguesía liberal no vio ya en el Estado representativo constitucional el ideal del Estado, y no creyó ya —realizándolo—, perseguir la salvación del mundo y de sus objetivos generales y humanos; por el contrario, había reconocido en él la expresión ofi-

cial de su poder exclusivo y el reconocimiento político de su interés particular.

La historia de la Revolución Francesa, iniciada en 1789, no está terminada todavía en el año 1830, en el cual uno de sus elementos, acrecido por el sentimiento de su importancia social, logró la victoria.

*d) Batalla crítica contra el materialismo francés.*

"Spinoza había dominado al siglo XVIII, tanto por sus continuadores franceses que erigían la materia en substancia, como por el teísmo que designó a la materia con un nombre más espiritualista... La escuela spinozista francesa y los adeptos del teísmo no eran más que dos sectas que disputaban sobre el verdadero sentido del sistema de Spinoza... Esta filosofía tuvo el simple destino de hundirse en el romanticismo, después de haber sido obligada a declararse prisionera de la reacción, que había comenzado con el movimiento francés". He aquí lo que nos dice la crítica.

A la historia crítica del materialismo francés vamos a oponerle —esbozada a grandes rasgos—, la historia profana, la historia vulgar de este mismo materialismo. Con respeto, constataremos el abismo que existe entre la historia, tal como realmente ha sucedido, y la historia tal como ha pasado de acuerdo a los decretos de la crítica absoluta, creadora a la vez de lo antiguo y de lo nuevo. Finalmente —obedeciendo a las prescripciones de la crítica—, "someteremos a un examen profundo" las preguntas de la historia crítica: ¿Por qué? ¿De dónde? ¿A dónde?

"En el sentido exacto y prosaico", la filosofía francesa del siglo XVIII, y particularmente el materialismo inglés y francés, no fueron solamente una lucha contra las instituciones políticas existentes, contra la religión y la teología existentes, sino también y no menos una lucha abierta y declarada contra la metafísica del siglo XVIII y, ciertamente, contra toda metafísica, en particular, contra la de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz. Se opone la filosofía a la metafísica, de igual manera que Feuerbach había opuesto la filosofía razonable a la especulación exagerada, el día en que, por primera vez, tomó claramente posición contra Hegel. La metafísica del siglo XVII, que tuvo que ceder el sitio a la filosofía francesa y particularmente al materialismo francés del siglo XVIII, tuvo su restauración victoriosa y substancial en la filosofía especulativa alemana del siglo XIX. Después que Hegel

la unió genialmente a toda la antigua metafísica y al idealismo alemán, fundando un imperio metafísico universal, al ataque contra la teología, sucedió, como en el siglo XVIII, el ataque contra la metafísica especulativa y contra toda metafísica. Esta sucumbirá definitivamente delante del materialismo perfeccionado por el trabajo de la especulación y coincidente con el humanismo. De igual modo que Feuerbach en el dominio de la teoría, el socialismo y el comunismo de Francia e Inglaterra representan en el dominio de la práctica al materialismo coincidente con el humanismo.

"En el sentido exacto y prosaico", existen dos tendencias en el materialismo francés: una tiene su origen en Descartes, la otra en Locke. La segunda tiende, principalmente, al desarrollo de la cultura francesa y desemboca directamente en el socialismo; la otra, el materialismo mecanicista, se pierde en las verdaderas ciencias naturales francesas. Ambas tendencias se entrecruzan en el curso de su desarrollo. No tenemos que insistir aquí sobre el materialismo francés, que proviene directamente de Descartes, como tampoco sobre la escuela francesa de Newton y sobre el desenvolvimiento general de las ciencias naturales francesas.

Limitémonos, pues, a esto: a su física. Descartes ha prestado a la materia una fuerza autocreadora y ha considerado al movimiento mecánico como su acto vital. Descartes ha separado completamente su física de su metafísica. En su física la materia es la substancia única, la única razón del ser y del conocimiento.

El materialismo mecanicista francés se aferró a la física de Descartes, por oposición a su metafísica. Sus discípulos fueron antimetafísicos de profesión, es decir, físicos.

Esta escuela comienza con el médico Leroy, alcanza su apogeo con el doctor Cabanis y el doctor Lamettrie es su centro. Incluso en vida de Descartes, Leroy se puso a aplicar al alma humana —como Lamettrie en el siglo XVIII— la construcción cartesiana del animal, declarando que el alma no era más que un modo del cuerpo y que las ideas eran movimientos mecánicos. Leroy creía incluso que Descartes había ocultado su verdadera opinión. Descartes protestó. Al final del siglo XVIII, Cabanis dio remate al materialismo cartesiano con su obra *Rapport du physique et du moral de l'homme.*

El materialismo cartesiano ha existido hasta nuestros días en Francia. Tuvo sus grandes triunfos en las ciencias naturales y físicas mecánicas, a las cuales, "en el sentido exacto y profano", no

se les puede reprochar —menos que a cualquier otra ciencia—, su romanticismo.

Desde su primera hora, la metafísica del siglo XVIII, representada especialmente en Francia por Descartes, tuvo como antagonista al materialismo. Descartes lo encontró personalmente en Gassendi, el restaurador del materialismo epicúreo. Tanto el materialismo inglés, como el francés permanecieron siempre en estrecha relación con Demócrito y Epicuro. La metafísica cartesiana tuvo otro adversario en el materialista inglés Hobbes. Bastante tiempo después de su muerte, Gassendi y Hobbes triunfaron de su adversario precisamente en el momento en que éste reinaba como un poder oficial en todas las escuelas francesas.

Voltaire hizo observar que la indiferencia de los franceses del siglo XVIII frente a las disputas jesuítas y jansenistas, tenía su causa menos en la filosofía que en las especulaciones financieras de Law. La caída de la metafísica del siglo XVII únicamente puede, pues, explicarse por la teoría materialista del siglo XVIII, en la medida que se explica este mismo movimiento teórico por la configuración práctica de la vida francesa de entonces. Esta vida tenía como objeto inmediato al tiempo presente, los placeres y los intereses temporales; en una palabra: al mundo terrestre. A su práctica antiteológica, antimetafísica, materialista, debía corresponder una teoría antiteológica, antimetafísica, materialista. Prácticamente, la metafísca había perdido todo crédito. Aquí nos bastará con indicar brevemente la evolución teórica.

La metafísica del siglo XVII (véase Descartes, Leibniz, etcétera), aun se hallaba mezclada con elementos profanos y positivos. En las matemáticas, en la física y en otras ciencias exactas realizaba descubrimientos que parecían ser de su dominio. Pero a principios del siglo XVIII esta apariencia ya no existía. Las ciencias positivas se habían separado de la metafísica y crearon sus propias esferas. Toda la riqueza metafísica se hallaba reducida al mundo de las ideas y a las cosas del cielo, precisamente en el momento en que los seres reales y las cosas terrestres absorbían todo el interés. La metafísica se había desazonado. En el mismo año en que murieron los últimos grandes metafísicos franceses del siglo XVII, Malebranche y Arnaud, nacieron Helvetius y Condillac.

El hombre que hizo perder teóricamente todo crédito a la metafísica del siglo XVII y a toda metafísica en general fue Pierre Bayle. Su arma fue el escepticismo, forjado con las mismas fórmu-

las mágicas de la metafísica. Su primer punto de partida fue la metafísica cartesiana. Del mismo modo que Feuerbach, combatiendo la teología especulativa, fue empujado a combatir la filosofía especulativa precisamente por haber reconocido en la especulación el último apoyo de la teología y porque debía forzar a los teólogos a renunciar a su pseudo-ciencia para volver a la fe grosera y repugnante, así Bayle, experimentando dudas religiosas, empezó a dudar de la metafísica que sirve de sostén a esa fe. Por lo tanto, sometió a la metafísica, en toda su evolución histórica, a la crítica. Y se hizo su historiador, para escribir la historia de su muerte. Sobre todo refutó a Spinoza y Leibniz.

Pierre Bayle, descomponiendo la metafísica con su escepticismo, hizo algo más que preparar la entrada en Francia del materialismo y de la filosofía del buen sentido. Anunció la sociedad atea que se preparaba, demostrando que puede existir una sociedad de puros ateos, que un ateo podía ser un hombre honesto, que el hombre no se corrompía por el ateísmo, sino por la superstición y la idolatría.

Según la expresión de un escritor francés, Pierre Bayle fue el último metafísico en el sentido del siglo XVII y el primer filósofo en el sentido del siglo XVIII.

Pero junto a la refutación negativa de la teología y de la metafísica del siglo XVII se necesitaba un sistema positivo, antimetafísico. Hacía falta un libro que expusiera en un sistema la práctica social del tiempo y le diera una base teórica. Como por encargo, llegó del otro lado del Canal de la Mancha la obra de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fue acogida con entusiasmo, como un huésped impacientemente esperado.

Cabe preguntarse si tal vez Locke es un discípulo de Spinoza. La historia "profana" contestará: el materialismo es hijo natural de la Gran Bretaña. Ya el escolástico inglés Duns Scoto se había preguntado "si la materia no podía pensar".

Para realizar este milagro, tuvo que recurrir a la omnipotencia de Dios; esto es, obligó a la misma teología a predicar el materialismo. Además fue nominalista. El nominalismo se encuentra como un elemento principal en los materialistas ingleses y es, en general, la primera expresión del materialismo.

El verdadero progenitor del materialismo inglés y de toda ciencia experimental moderna es Bacon. Para él las ciencias físicas y naturales constituyen la verdadera ciencia, y la física concreta,

su parte principal. A menudo se apoya en Anaxágoras y sus homeomerías, así como en Demócrito y sus átomos. De acuerdo a su teoría, los sentidos son infalibles y la fuente de todo conocimiento. La ciencia es ciencia experimental y tiene por función someter a un método racional los datos de los sentidos. La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las condiciones esenciales de un método racional. Entre las propiedades innatas de la materia, la primera y la principal es el movimiento, pero no solamente como movimiento mecánico y matemático, sino más bien como instinto, espíritu vital, tendencia, tormento (para emplear la expresión de Jacob Boehm) de la materia. Las formas primitivas de la materia son fuerzas naturales vivas, individualizantes, inherentes a ella; son las que producen las diferencias específicas.

En Bacon, su primer creador, el materialismo oculta aún ingenuamente los gérmenes de su desenvolvimiento universal. La materia sonríe al hombre en todo su poético y sensual esplendor. Pero la misma doctrina aforística rebosa aún de inconsecuencias teológicas.

En el curso de su evolución, el materialismo se hace unilateral. Hobbes sistematiza el materialismo de Bacon. La materialidad pierde su flor y se convierte en la materialidad abstracta del geómetra. El movimiento físico es sacrificado al movimiento mecánico o matemático; la geometría es proclamada la ciencia fundamental. El materialismo se torna misántropo. A fin de poder vencer en su propio terreno al espíritu misántropo e inmaterial, el materialismo ha de martirizar su propia carne y volverse asceta. Así se presenta como un ente de razón, pero desarrolla igualmente la lógica inexorable de la inteligencia.

Partiendo de Bacon, Hobbes formula el razonamiento siguiente: Si la materialidad proporciona al hombre todos sus conocimientos, entonces la intuición, la idea, la representación, etc., no son más que fantasmas del mundo material más o menos despojados de su forma sensible. La ciencia sólo puede dar un nombre a estos fenómenos. Un solo y mismo nombre puede aplicarse a varios fantasmas. Incluso puede haber nombres de nombres. Pero sería contradictorio afirmar por una parte que todas las ideas tienen su origen en el mundo material y sostener por otra parte que una palabra es más que una palabra y que, además de los seres representados, siempre individuales, existen también seres generales. Una

substancia inmaterial es *no* menos contradictoria que un cuerpo inmaterial. Cuerpo, ser, substancia, son una sola y misma idea real. No puede separarse el pensamiento de una materia que piensa. Ella es el sujeto de todos los cambios. La palabra *infinito* no tiene sentido, a no ser que signifique la capacidad de nuestro espíritu de adicionar sin fin. Como sólo lo material puede ser objeto de la percepción y del saber, nada sabemos de la existencia de Dios. Sólo es cierta mi propia existencia. Toda pasión humana es un movimiento mecánico que empieza o termina. Los objetos de los impulsos son el bien. El hombre está sometido a las mismas leyes que la naturaleza. Poder y libertad son idénticos.

Hobbes sistematizó a Bacon, pero sin fundar en razones precisas su principio fundamental de que el origen de los conocimientos y de las ideas es el mundo físico.

Locke da las razones del principio de Bacon y de Hobbes en su *Ensayo sobre el origen del entendimiento humano.*

Hobbes pulverizó los prejuicios teístas del materialismo baconiano; Collins, Dodwal, Coward, Hartley, Priestley, etcétera, derrumbaron la última barrera teológica del sensualismo de Locke. Al menos para el materialista, el teísmo no es sino el medio cómodo e indolente de librarse de la religión.

Ya hemos señalado hasta qué punto la obra de Locke llegó a tiempo para los franceses. Locke había fundado la filosofía del buen sentido, es decir, estableció por un rodeo que no existía una filosofía distinta del buen sentido y de la razón descansando en el sentido común.

El discípulo directo y el intérprete francés de Locke, Condillac, dirigió inmediatamente el sensualismo de Locke contra la metafísica del siglo XVII. Demostró que los francesas habían rechazado con razón esta metafísica como una simple elucubración de la imaginación y de los prejuicios teológicos. Hizo aparecer una refutación de los sistemas de Descartes, Spinoza, Leibniz y Malebranche. En su obra *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos,* Condillac desarrolló el pensamiento de Locke y demostró que no sólo el alma sino también los sentidos, no sólo el arte de hacer ideas sino también el arte de las sensaciones sensibles, son cuestión de la experiencia y de la costumbre. Todo el desarrollo de los hombres depende, por lo tanto, de la educación y de las circunstancias exteriores. Condillac no fue suplantado en las escuelas francesas sino por la filosofía ecléctica.

La diferencia entre el materialismo francés y el materialismo inglés es la diferencia que existe entre ambas nacionalidades. Los franceses dan al materialismo inglés el *esprit,* la carne y los huesos, la elocuencia. Le dotan del temperamento que le faltaba y de la gracia. Lo civilizan.

En Helvetius —asimismo partidario de Locke—, el materialismo recibe su carácter específicamente francés. Helvetius lo toma en el acto en sus relaciones con la vida social (en su tratado *Del hombre*). Las aptitudes sensibles y el amor propio, el placer y el interés personal bien entendido son los fundamentos de toda moral. La igualdad natural de las inteligencias humanas, la unidad entre el progreso de la razón y el progreso de la industria, la bondad natural del hombre, la omnipotencia de la educación, son los resortes principales de su sistema.

Los escritos de Lamettrie nos dan una combinación del materialismo cartesiano con el materialismo inglés. Lamettrie utiliza hasta en el detalle la física de Descartes. Su *hombre-máquina* está calcado sobre el *hombre-animal* de Descartes. En el *Sistema de la naturaleza* de Holbach, la parte física es también una amalgama del materialismo francés e inglés, así como la parte moral está fundada en la moral de Helvetius. El materialista francés más próximo a la metafísica, y por eso mismo elogiado por Hegel, Robinet *(De la naturaleza),* se enlaza expresamente con Leibniz.

De Volney, Dupuis, Diderot, etc., no tenemos por qué hablar, como tampoco de los fisiócratas, ahora que hemos demostrado el doble origen del materialismo francés, surgido de la física de Descartes y del materialismo inglés, así como la oposición del materialismo francés a la metafísica del siglo XVII, a la metafísica de Descartes, Spinoza, Malebranche y Leibniz. Esta oposición debía hacerse inteligible a los alemanes después de entrar ellos mismos en la lucha contra la metafísica especulativa.

Del mismo modo que el materialismo cartesiano desemboca en las ciencias físicas y naturales propiamente dichas, la otra tendencia del materialismo francés lleva directamente al socialismo y al comunismo.

Cuando se estudia las teorías del materialismo sobre la bondad natural y la igual inteligencia de los hombres, sobre la omnipotencia de la educación, de la experiencia, de la costumbre, sobre la influencia de las circunstancias exteriores en los hombres, sobre la alta importancia de la industria, sobre la justicia del placer, etc.,

no hace falta una sagacidad extraordinaria para descubrir lo que las une necesariamente al comunismo y al socialismo. Si el hombre obtiene del mundo sensible y de la experiencia sobre el mundo sensible todo conocimiento, sensación, etc., conviene entonces organizar el mundo empírico de tal manera que el hombre se asimile cuanto encuentre en él de verdaderamente humano, que él mismo se conozca como hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, conviene que el interés particular del hombre se confunda con el interés humano. Si el hombre no es libre en el sentido materialista de la palabra, esto es, si es libre no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de hacer valer su verdadera individualidad, no conviene castigar los crímenes en el individuo, sino destruir los focos antisociales donde nacen los crímenes y dar a cada cual el espacio social necesario para el desenvolvimiento esencial de su vida. Si el hombre es formado por las circunstancias, se deben formar humanamente las circunstancias. Si el hombre es sociable por naturaleza, es en la sociedad donde desarrolla su verdadera naturaleza, y la fuerza de su naturaleza debe medirse por la fuerza de la sociedad y no por *la fuerza del individuo particular.*

Estas frases y otras análogas se encuentran casi textualmente en los más antiguos materialistas franceses. No es éste el lugar ni el momento para discutirlas. Una característica de la tendencia socialista del materialismo nos la da la *Apología del vicio,* obra de Mandeville, un discípulo inglés bastante antiguo de Locke. Mandeville demuestra que los vicios son útiles e indispensables en la sociedad actual. Lo cual no es una apología de la sociedad actual.

Fourier parte directamente de la doctrina de los materialistas franceses. Los discípulos de Babeuf eran materialistas groseros, incultos; pero el mismo comunismo desarrollado data directamente del materialismo francés. Este, bajo la forma que Helvetius le dio, vuelve a su madre patria, a Inglaterra. Bentham funda su sistema del interés bien entendido sobre la moral de Helvetius, de igual modo que Owen, partiendo del sistema de Bentham, funda el comunismo inglés.

Desterrado en Inglaterra, el francés Cabet es seducido por las ideas comunistas indígenas y vuelve a Francia para convertirse en el representante más popular, y también el más vulgar, del comunismo. Los comunistas científicos franceses Dezamy, Gay, etc., desarrollan, a semejanza de Owen, la doctrina del materialismo co-

mo la doctrina del humanismo real y como la base lógica del comunismo.

¿Dónde, pues, el señor Bauer o la crítica han podido procurarse los documentos necesarios para escribir la historia crítica del materialismo francés?

1. — En su historia de la filosofía, Hegel representa al materialismo francés como la realización de la substancia spinozista, lo que, en todo caso, es infinitamente más comprensible que "la escuela francesa de Spinoza".

2. — En la historia de la filosofía de Hegel, el señor Bauer descubrió que el materialismo francés es la escuela de Spinoza. Pero en otra obra de Hegel se encontraba que el teísmo y el materialismo son dos partes de un solo y mismo principio fundamental; que Spinoza tenía dos escuelas que disputaban sobre el sentido de su sistema. El señor Bauer podía desenterrar esa enseñanza de la *Fenomenología* de Hegel. En ella leemos, textualmente: "A propósito de ese ser absoluto, la explicación entra en lucha consigo misma... y se divide en dos partes: una llama a ese absoluto sin atributo... el ser absoluto supremo... y la otra lo llama materia. El sentido es siempre el mismo; la diferencia no reside en la cosa sino únicamente en la diferencia del punto de partida de las dos formaciones". (*Fenomenología,* pág. 420).

3. — En fin, el señor Bauer también podía encontrar en Hegel que la substancia, si no se eleva a la idea y a la conciencia de sí misma, se pierde en el "romanticismo". Los *Hallesche Jahrbücher* han desarrollado hace tiempo pensamientos de ese género.

Pero a todo precio el espíritu debía infligirle un "destino estúpido" a su adversario, al materialismo.

*Nota.* — La relación del materialismo francés con Descartes y Locke, así como la oposición de la fisolofía del siglo XVII a la metafísica del siglo XVII, se hallan expuestas detalladamente en la mayoría de las historias francesas modernas de la filosofía. Nos basta repetir aquí las cosas conocidas para responder a la crítica crítica. La relación del materialismo del siglo XVIII con el comunismo inglés y francés del siglo XIX exige, por el contrario, una exposición más amplia. Aquí nos limitaremos a unas cuantas citas características de Helvetius, Holbach y Bentham.

I. *Helvetius.* — "Obras completas", Londres, 1776. "Los hombres no son malos, pero están sometidos a sus intereses... No hay, pues, que lamentarse de la maldad de los hombres, sino de la igno-

rancia de los legisladores, que siempre han colocado el interés particular en oposición con el interés general". (I, 96). "Hasta hoy las más bellas máximas morales no han producido ningún cambio en las costumbres de las naciones. ¿Por qué causa? Porque los vicios de un pueblo están ocultos —por así decir— en el fondo de su legislación... En Nueva Orleáns las princesas de sangre, cuando se cansan de sus maridos, pueden repudiarlos para casarse con otros. En países así no se encuentran mujeres infieles, porque no tienen interés alguno en serlo". (I, 201, 202). "Es evidente que la moral sólo es una ciencia frívola si no se la confunde con la política y la legislación". (I. 209). "Se reconoce a los moralistas hipócritas..., por una parte, en la indiferencia con que contemplan los vicios destructores de los imperios, y por otra, en la irritación con que se desatan contra los vicios particulares". (I. 211). "Si los ciudadanos no pudieran lograr su felicidad particular sin hacer la felicidad común, entonces los únicos vicios serían los locos, y la felicidad de las naciones sería un beneficio de la moral". (I. 289). De igual modo que, según Helvetius, la educación (y Helvetius entiende por tal no sólo la educación en el sentido ordinario de la palabra, sino como conjunto de las condiciones de existencia de un individuo) forma al hombre, cuando una reforma es necesaria, una reforma que hará desaparecer la contradicción entre el interés particular y el interés general, el hombre necesita, para la realización de tal reforma, una modificación de su mentalidad: "No pueden realizarse las grandes reformas sino debilitando la estúpida veneración de los pueblos por las viejas leyes y costumbres"; esto es, suprimiendo la ignorancia.

II. *Holbach.*— "Sólo a sí mismo el hombre puede amar en los objetos que ama; sólo a sí mismo puede estimar en los seres de su especie. El hombre nunca puede separarse de sí mismo, en ningún instante de su vida; no puede perderse de vista. Siempre nuestra utilidad, nuestro interés..., nos hacen odiar o amar los objetos". (*Sistema social,* París, 1822; I. 80, 112). Pero "el hombre, por su propio interés, debe amar a los otros hombres, porque son necesarios para su bienestar... La moral le enseña que entre los seres, el más necesario al hombre es el hombre" (pág. 76). "La verdadera moral, así como la verdadera política, es la que trata de aproximar a los hombres a fin de hacerlos trabajar con sus esfuerzos reunidos para su mutua felicidad. Toda moral que separa nuestros intereses de los de nuestros asociados, es falsa, insensata, contraria a la

naturaleza" (pág. 116). "Amar a los otros... es confundir nuestros intereses con los de nuestros asociados, a fin de trabajar por la unidad común... La virtud no es más que la utilidad de los hombres reunidos en sociedad" (pág. 77). "Un hombre sin pasiones o sin deseos dejaría de ser un hombre... Totalmente indiferente a sí mismo, ¿cómo se le podría determinar a sentir afecto por otros? Un hombre indiferente hacia todo, privado de pasiones, que se bastase a sí mismo, no sería un ser sociable... La virtud no es más que la comunicación del bien" (pág. 118). "La moral religiosa nunca ha servido para hacer más sociables a los mortales" (pág. 36).

III. *Bentham.* — De Bentham citaremos solamente el pasaje donde combate "el interés general en el sentido político". "El interés de los individuos... debe ceder ante el interés público. Pero... ¿qué significa esto? ¿No forma parte cada individuo del público, como otro cualquiera? Este interés público que vosotros personificáis no es sino un término abstracto y no representa más que la masa de los intereses individuales... Si estuviera bien sacrificar la fortuna de un individuo para aumentar la de los otros, aún sería mejor sacrificar a un segundo, a un tercero, sin que se pudiese señalar ningún límite... Los intereses individuales son los únicos intereses reales" (*Teoría de las penas y de las recompensas*. París, 1835, 3ª ed., II, 230).

### *e) Derrota final del socialismo*

"Los franceses han establecido toda una serie de sistemas concernientes a la manera de organizar la masa; pero, como no veían en la masa, tal cual es, materiales utilizables, tuvieron que recurrir a la imaginación."

Completamente por el contrario, los franceses y los ingleses demostraron muy detalladamente que el orden social actual organiza "la masa tal cual es" y que es, pues, la organización de esta masa. Siguiendo el ejemplo de la *Allgemeine Zeitung*, la crítica despacha a todos los sistemas socialistas y comunistas, tratándolos de elucubraciones fantasistas.

De este modo el socialismo y el comunismo extranjeros se encuentran vencidos por la crítica, y ésta transfiere sus operaciones guerreras a Alemania.

"Cuando se vieron súbitamente engañados por sus esperanzas de 1842, y no sabían a qué santo encomendarse en su confusión, los *reformadores alemanes* fueron advertidos por una suerte especial,

y en el momento oportuno, que en Francia acababan de nacer nuevos sistemas. Desde entonces les era posible ponerse al frente del mejoramiento de las clases inferiores del pueblo; y esto los dispensaba de la tarea de responder a esta otra pregunta: ¿ellos mismos no pertenecían a la masa que no hay que buscar únicamente en las clases bajas?"

Como se ve, la crítica ha agotado de tal manera toda su provisión de razones amistosas —a fuerza de hacer la apología del pasado literario de Bauer—, que ya no puede explicar el movimiento socialista alemán sino por "la confusión" de los reformadores, en el año 1842. "Fueron advertidos por una suerte especial, y en el momento oportuno, que en Francia acababan de nacer nuevos sistemas". ¿Y por qué no hablar de los sistemas ingleses? Existe una *razón crítica* decisiva. El libro de Stein, *El comunismo y el socialismo de la Francia contemporánea,* no le había informado al señor Bauer sobre los sistemas modernos ingleses. Por esta razón, la crítica únicamente se refiere a los sistemas franceses en sus divagaciones sobre los sistemas socialistas.

Los reformadores alemanes —nos informa inmediatamente la crítica— cometieron un pecado contra el Espíritu Santo. Se ocuparon de las "clases inferiores del pueblo" existentes ya en 1842, para no tener que decir cuál lugar parecía estarles reservado a ellos en el orden de cosas crítico a instaurarse en 1842: ¿cordero o chivo, crítica crítica o masa impura, espíritu o materia? ¡Pero ante todo debían haberse preocupado seriamente de la salvación crítica de sus propias almas! En efecto, ¿para qué me serviría el mundo entero —comprendidas en él las clases inferiores del pueblo—, si yo perdiera mi alma?

"Pero un ser espiritual no podría ser elevado sin ser modificado y no podría ser modificado antes de haber experimentado la máxima resistencia."

Si la crítica conociese mejor el movimiento de las clases inferiores del pueblo, sabría que la resistencia máxima que les hace la vida práctica, las modifica diariamente. La nueva literatura en prosa y verso que en Francia e Inglaterra producen las clases inferiores del pueblo, le probaría que las clases inferiores del pueblo saben elevarse intelectualmente, sin que para esto se necesite la operación directa del Espíritu Santo representado por la crítica crítica.

Pero la crítica absoluta prosigue sus divagaciones: "Aquellos

que sólo tienen en la boca la palabra: organización de la masa, etc.".

Se ha hablado mucho de la "organización del trabajo", si bien esta expresión no ha sido inventada por los mismos socialistas, sino por el partido político radical francés que trabaja en conciliar la política con el socialismo. Pero antes que la crítica crítica nadie mencionó "la organización de la masa" como un problema a resolver. Por el contrario, se señaló que la sociedad burguesa, la descomposición de la vieja sociedad feudal, es esta organización.

La crítica nos sirve su hallazgo entre comillas, entre *patas de ganso*, como se dice en alemán. Pero el ganso que con su graznido ha hecho llegar a los oídos del señor Bauer esa palabra destinada a salvar al capitolio, no es nadie más que su propia vida, la crítica crítica. Ella ha reorganizado a la masa, haciéndola la adversaria absoluta del espíritu. La antinomia de espíritu y masa es "la organización crítica de la sociedad", organización en la cual el espíritu o la crítica representa al trabajo organizador, la masa a la materia prima y la historia al producto.

Después de las grandes victorias logradas por la crítica absoluta en su tercera campaña contra la revolución, el materialismo y el socialismo, preguntémonos cuál fue el resultado final de esos trabajos de Hércules. El siguiente: todos esos movimientos se realizaron sin dejar huellas, porque todavía eran manifestaciones de la crítica mezclada con masa o del espíritu mezclado con materia. Incluso en el propio pasado literario del señor Bauer descubrió la crítica que muchas veces fue empollada por la masa. Pero si la crítica escribe una apología en lugar de escribir una crítica; si ella "establece" en lugar de sacrificar; si, en lugar de encontrar en la alianza del espíritu y la carne la muerte del mismo espíritu, pone al revés las cosas y encuentra en la alianza del espíritu y la carne la misma vida de la carne preconizada por Bauer: ella se presenta tanto más brutal y terrorista desde que la crítica imperfecta, mezclada con la masa, no es ya obra del señor Bauer, sino obra de pueblos enteros, obra de una serie de ingleses y franceses profanos; desde que la crítica imperfecta no es ya la *cuestión judía*, ni la buena causa de la libertad, ni el Estado, la religión, el partido, sino que se llama la revolución, el materiaismo, el socialismo, el comunismo. De esta manera la crítica ha puesto fin a la profanación del espíritu por la materia y de la crítica por la masa, salvando su propia carne y crucificando la carne de otro.

De un modo o de otro nos hemos desembarazado de la "carne

mezclada con espíritu" o de la "crítica mezclada con masa". Esta mezcla, poco de acuerdo con la crítica, ha dejado sitio a la descomposición absolutamente crítica de la carne y del espíritu, de la crítica y de la masa, esto es, a su contrario absoluto. Esta oposición en la forma histórica, tal como constituye el verdadero interés histórico del presente, es la oposición del señor Bauer y consortes o del espíritu al resto de la humanidad considerado como materia.

La revolución, el materialismo y el comunismo han llenado, pues, su misión histórica. Su muerte preparó el camino al señor crítico. ¡Hosanna!

### *f) El ciclo especulativo de la crítica absoluta y la filosofía de la conciencia de sí.*

Porque la crítica pretende estar realizada en toda su perfección y pureza en un solo dominio, ella no tiene que reprocharse, por lo tanto, más que un simple error, una simple inconsecuencia, si en todos los demás dominios del mundo no ha presentado la misma perfección, la misma pureza. Este *solo* dominio crítico es el de la teología. La pura región de este dominio se extiende de la *Kritik der Synoptiker* de Bruno Bauer al *Entdecktes Christentum* del mismo Bruno Bauer; y esta última obra constituye su puesto más avanzado.

"La crítica moderna —se nos dice— había terminado finalmente con el spinozismo; por consiguiente, fue por una simple inconsecuencia que —aunque sobre ciertos puntos terminando mal—, supuso ingenuamente a la substancia en su dominio."

En el mismo momento en que se nos confesaba que la crítica se cargó de prejuicios políticos, se traía asimismo la atenuación "que esa amalgama era muy poco consistente"; aquí, la confesión de la inconsecuencia está atemperada por ese paréntesis que sólo se produjo en ciertos puntos. La culpa no fue del señor Bauer, sino de los puntos erróneos que, semejantes a caballos recalcitrantes, se encabritaron contra la crítica.

Algunas citas probarán que con la victoria lograda sobre el spinozismo, la crítica ha desembocado en el idealismo hegeliano; que renunciando a la "substancia", llegó a otro monstruo metafísico: al "sujeto", a la "substancia como proceso", a la "conciencia infinita de sí", y que la crítica "perfecta y pura" tuvo por resultado final el restablecimiento, bajo la forma especulativa, hegeliana, de la teoría cristiana de la creación.

Abramos primero la *Kritik der Synoptiker*: "Strauss permanece fiel al punto de vista según el cual la substancia es lo absoluto. Bajo esta forma de la generalidad que todavía no ha alcanzado la precisión real y racional de la generalidad, y que no puede ser alcanzada más que en la conciencia del yo, en el carácter particular e infinito de este conocimiento, la tradición no es otra cosa que la substancia surgida de su simplicidad lógica y que ha revestido, como poder de la comunidad, una forma de existencia precisa". (I. *Prólogo,* pág. VI).

Abandonemos a su desgraciada suerte a la "generalidad que ha alcanzado su precisión", al "carácter particular e infinito", vale decir, a la concepción hegeliana. En lugar de decir que la idea expuesta en la teoría de Strauss sobre el "poder de la comunidad" y la "tradición", tiene su expresión abstracta, su representación lógica y metafísica, en la concepción spinozista de la substancia, el señor Bauer nos dice que "la substancia surgida de su simplicidad lógica, ha revestido, como poder de la comunidad, una forma de existencia precisa". Hace un llamamiento al arreo milagroso de Hegel que hace surgir las "categorías metafísicas" —las abstracciones extraídas de la realidad—, de la lógica, donde se encuentran resueltas en la "simplicidad" de la idea, y las hace revestir con una "forma precisa" de la existencia física o humana; en un palabra, las hace encarnarse. ¡Socorro, Hinrichs!

"Esta opinión —continúa la crítica contra Strauss— es misteriosa: en el mismo instante en que quiere explicar y hacer comprender el proceso al que debe su origen la historia evangélica, no arriba nunca más que a una apariencia de proceso. La proposición: la historia evangélica tiene sus fuentes y su origen en la tradición, dice dos veces la misma cosa: la tradición y la historia evangélica; es cierto que establece una relación entre ambas, pero no nos dice a qué proceso interior de la substancia deben su origen el desarrollo y la interpretación."

Según Hegel, hay que considerar la substancia como un proceso interior. Y he aquí cómo considera el desarrollo, desde el punto de vista de la substancia; "Considerándolo de cerca, se percibe que ese desarrollo no es debido a que una sola y misma cosa toma formas diversas, sino que hay repetición informe de una sola y misma cosa que contiene simplemente una fastidiosa apariencia de diversidad" (*Fenomenología. Prólogo,* pág. 12). ¡Socorro, Hinrichs!

El señor Bauer continúa: "La crítica debe, pues, dirigirse contra ella misma y, conformándose al desenvolvimiento mismo de la substancia, resolver la substancialidad misteriosa en la generalidad y la precisión de la idea en su existencia real, en la infinita conciencia de sí".

La crítica de Hegel contra el punto de vista de la substancialidad continúa: "Hay que hacer desaparecer el hermetismo de la substancia y elevar a ésta a la conciencia de sí" (pág. 7).

En Bauer la conciencia de sí es, asimismo, la substancia elevada a la conciencia de sí, o la conciencia de sí tomada como substancia; de atributo del hombre, la conciencia de sí se ha convertido en un sujeto autónomo. Es la caricatura metafísico-teológica del hombre separado de su naturaleza. La esencia de esta conciencia de sí no es, pues, el hombre, sino la idea de la cual es la verdadera existencia. Es la idea encarnada y, por lo tanto, algo infinitio. Todas las propiedades humanas se transforman, en consecuencia, de manera misteriosa, en propiedades de la "infinita conciencia de sí" imaginaria. A propósito de esta "infinita conciencia de sí", el señor Bauer dice, pues expresamente, que todo encuentra en ella su origen y explicación, esto es, su razón de ser. ¡Socorro, Hinrichs!

El señor Bauer continúa: "La fuerza de la relación de substancialidad reside en su tendencia, que nos conduce a la noción, a la idea y a la conciencia de sí".

Hegel dice: "Por lo tanto, el concepto es la verdad de la substancia... La transición de la relación de substancialidad se hace por su propia necesidad inmanente e indica simplemente que el concepto es la verdad de esta necesidad... La idea es el concepto adecuado... El concepto... llegado a la existencia libre... no es otra cosa que el yo o la pura conciencia de sí". (Hegel: *Lógica*, tomo V de las obras completas, 2ª ed., págs. 6, 9, 229, 13). ¡Socorro, Hinrichs!

La impresión es excesivamente cómica cuando en su *Literaturzeitung* el señor Bauer todavía dice: "Ya Strauss, porque no supo terminar la crítica del sistema de Hegel, a la vez que probaba por su semi-crítica la necesidad de esa terminación...".

No es la crítica terminada del sistema de Hegel, sino a lo sumo la terminación de Hegel —al menos en su aplicación a la teología— lo que el señor Bauer creyó dar en su *Kritik der Synoptiker*.

Llama a su crítica (*Vorrede der Synoptiker*, pág. XXI) "el

último acto de un sistema determinado", que no es otro que el sistema de Hegel.

La disputa entre Strauss y Bauer referente a la substancia y al conocimiento de sí, es una lucha en el seno mismo de las especulaciones hegelianas. En Hegel hay tres elementos: la substancia spinozista, la conciencia fichteana y la unidad hegeliana de ambas, necesariamente contradictoria en sí, el espíritu absoluto. El primer elemento es la naturaleza metafísicamente disfrazada en su separación del hombre; el segundo es el espíritu metafísicamente disfrazado en su separación de la naturalera; el tercero es, metafísicamente disfrazado, la unidad de ambos, el hombre real y la especie real.

Strauss y Bauer realizan lógicamente, en el dominio teológico, al filósofo Hegel; el primero desde el punto de vista spinozista, el segundo desde el punto de vista fichteano. Ambos critican a Hegel en el sentido que en él cada uno de los dos elementos es falseado por el otro, mientras que ellos dan de cada uno de esos elementos un desarrollo unilateral y, por lo tanto, consecuente. En su crítica ambos superan, pues, a Hegel, pero, asimismo, ambos se atienen a la especulación de Hegel, y cada uno no representa más que un lado de su sistema. Feuerbach terminó y criticó a Hegel desde el punto de vista hegeliano; el espíritu absoluto metafísico lo resolvió en "el hombre real basado en la naturaleza"; terminó la crítica de la religión estableciendo magistralmente los grandes principios fundamentales para la crítica de la especulación hegeliana y, por consecuencia, para la crítica de toda metafísica.

Pero en Bauer ya no es el Espíritu Santo, sino la infinita conciencia de sí la que inspira al evangelista.

"Debemos admitir que la comprensión exacta de la historia evangélica también tiene sus fundamentos filosóficos en la filosofía de la conciencia de sí". (*Vorrede*, pág. V).

Vamos a caracterizar esta filosofía de la conciencia de sí, así como los resultados que Bauer sacó de la crítica de la teología, dando algunos pasajes de su última obra filosófico-religiosa, *Entdecktes Christentum.*

En ella leemos, a propósito de los materialistas franceses: "Si la verdad del materialismo ha encontrado la filosofía de la conciencia de sí, y que la conciencia de sí es reconocida como el todo, como la solución del enigma de la substancia spinozista y como la verdadera *causa sui*..., ¿para qué sirve el espíritu? ¿Para qué la

conciencia de sí? ¡Como si la conciencia de sí, planteando el mundo, la distinción, produciéndose ella misma en lo que ha producido, porque suprime la diferencia de ella misma con lo que ha producido, y ella misma no es, pues, más que en el movimiento — como si no tuviese su finalidad y no se poseyese solamente ella misma en ese movimiento en que ella es ella misma!

"Los materialistas franceses, es verdad, han visto en los movimientos de la conciencia de sí los movimientos del ser general, de la materia; pero todavía no han podido percibir que el movimiento del universo no se ha realizado sino como movimiento de la conciencia de sí y se ha identificado con él" (pág. 115). ¡Socorro, Hinrichs!

En lenguaje claro, el primer pasaje significa esto: La verdad del *materialismo* es lo *contrario* del *materialismo*; es el idealismo absoluto, es decir, exclusivo, trascendente. La conciencia de sí, el espíritu, es el todo. Fuera de él no existe nada. La conciencia de sí, el espíritu, es el creador omnipotente del mundo, del cielo y de la tierra. El mundo es una manifestación de la conciencia de sí, que debe exteriorizarse y tomar la forma del servidor; pero la distinción entre el mundo y la conciencia de sí no es más que una distinción aparente. La conciencia de sí no diferencia de ella nada real. Mejor dicho, el mundo no es más que una distinción metafísica, una quimera y una imaginación surgidas de su cerebro etéreo. Ella hace desaparecer, pues, la apariencia de que fuera de ella existe algo que habría así concebido; y en lo que ha producido, no reconoce objeto real, esto es, objeto distinguiéndose realmente de ella. Sólo por ese movimiento la conciencia de sí se produce en el sentido absoluto; en efecto, para convertirse en idealista absoluto, el idealista absoluto necesita atravesar constantemente el proceso sofístico, hacer del mundo exterior un mundo aparente, una simple creación de su cerebro, explicar posteriormente esta forma imaginaria dándola por lo que es realmente, a fin de poder proclamar, al final de cuenta, su existencia única, exclusiva, a la que nada molesta, incluso la apariencia de un mundo exterior.

En lenguaje claro, el segundo pasaje significa esto: Los materialistas franceses han comprendido perfectamente los movimientos de la materia como movimientos llenos de espíritu, pero todavía no han podido ver que no son movimientos materiales, sino movimientos inmateriales, movimientos de la conciencia de sí y, por lo tanto, puros movimientos de ideas. Todavía no han podido ver que

el verdadero movimiento del universo no ha devenido real y verdadero sino como movimiento ideal de la conciencia de sí, libre y liberado de la materia, es decir, de la realidad, o en otros términos, que un movimiento material diferente del movimiento ideal no existe más que en apariencia. ¡Socorro, Hinrichs!

Estas teorías especulativas se encuentran casi palabra por palabra en Hegel, e incluso en su primera obra, la *Fenomenología.*

"La exteriorización de la conciencia de sí plantea la naturaleza de las cosas... En esta exteriorización se formula como objeto o formula al objeto como ella misma. Pero, por otra parte, encontramos también aquí este otro factor: la conciencia de sí ha suprimido y reabsorbido esa exteriorización y esa objetividad... Este es el movimiento de la conciencia" (pág. 575).

"La conciencia tiene un contenido que ella distingue de sí misma... Ese contenido es, en su distinción, el yo, pues es el movimiento que realiza la supresión... Ese contenido, para expresarnos con más precisión, no es otra cosa que el mismo movimiento del cual acabamos de hablar; pues es el espíritu quien se recorre a sí mismo y se recorre en tanto que espíritu" (pág. 583).

A propósito de esta teoría hegeliana de la creación, Feuerbach hace observar: "La materia es la exteriorización del espíritu. Así, la materia es dotada de espíritu y de inteligencia; pero al mismo tiempo es formulada como una entidad desprovista de existencia y de verdad, *porque solamente el ser resultante de esta exteriorización*, es decir la materia, el ser despojándose de toda materialidad, es enunciado como el ser en su perfección, en su figura y forma verdaderas. Lo que se trata de negar aquí es, pues, el elemento natural, material y sensible, de igual modo que lo que se trata de negar en la teología es la naturaleza envenenada por el pecado original". (*Philosophie der Zukunft*, pág. 35).

El señor Bauer toma, pues, la defensa del materialismo contra la teología no-crítica y al mismo tiempo le reprocha el no ser teología crítica, teología racional, especulación hegeliana. ¡Hinrichs! ¡Hinrichs!

El señor Bauer, que desarrolla en todos los dominios su filosofía de la conciencia de sí en oposición a la substancia, está obligado, pues, a realizar en todos los dominios solamente sus propias elucubraciones. Entre sus manos, la crítica es el instrumento que le sirve para transformar en simple apariencia y en idea pura todo lo que, fuera de la infinita conciencia de sí, posee aún una existen-

cia material finita. Bauer combate en la substancia no la ilusión metafísica, sino el núcleo profano, la naturaleza tal como existe fuera del hombre y tal como es la naturaleza propia del hombre. No suponer la substancia en ningún dominio —todavía habla ese lenguaje—, significa para él, pues, no reconocer ningún ser diferente de la idea, ninguna energía natural diferente de la acción, ninguna influencia extraña distinta de la influencia personal, ningún sentimiento o ningún deseo diferente del saber, ningún corazón diferente de la cabeza, ningún objeto diferente del sujeto, ninguna práctica diferente de la teoría, ningún hombre diferente del crítico, ninguna sociedad real diferente de la generalidad abstracta, ningún tú diferente del yo. Por lo tanto, el señor Bauer es consecuente consigo mismo cuando llega hasta identificarse con la infinita conciencia de sí, esto es, a poner al creador en lugar de las creaturas. De su parte es también completamente lógico que rechace como una masa testaruda, como materia, a todo el resto del mundo que persiste obstinadamente en considerarse como algo diferente de su producto. Y espera que pronto se dará cuenta de todo lo que es corporal. Su propio descontento de no poder ir hasta el fondo de ese mundo grosero, también lo transforma en algo lógico, en el mismo descontento de ese mundo; y la rebelión de su crítica contra la evolución de la humanidad, la transforma en la revuelta vulgar de la humanidad contra su crítica, contra el espíritu, contra el señor Bruno Bauer y consortes.

Desde el origen, el señor Bauer era teólogo, pero no un teólogo ordinario, sino un teólogo crítico o un crítico teólogo. En tanto que representante extremo de la vieja ortodoxia hegeliana, como acomodador de todas las insanías religiosas y teológicas, proclamaba continuamente que la crítica era su propiedad. Designaba entonces a la crítica de Strauss como crítica humana, y expresamente hacía valer en oposición a ella el derecho de la crítica divina. Al gran sentimiento de sí, a la conciencia de sí, que era el núcleo oculto de esta divinidad, posteriormente la desprendió de su disfraz, la individualizó como su propio ser y, al llamamiento de la infinita conciencia de sí, la hizo el principio de la crítica. En su propio movimiento realizó luego el movimiento que la filosofía de la conciencia de sí describe como acto vital absoluto. Nuevamente suprimió la "diferencia del producto", es decir, la diferencia entre la infinita conciencia de sí y el productor, que no es otro que él mismo, y reconoció que en su movimiento no era más que él mismo, que el

movimiento del universo no deviene, pues, verdadero y real más que en su propio movimiento ideal.

En su retorno a sí misma, la crítica divina está restablecida de modo racional, consciente, crítico; la calidad en sí se ha transformado en calidad de sí y en existencia propia, y únicamente al fin se realiza la iniciación cumplida y revelada. Por oposición a la crítica humana, la crítica divina se ha revelado como la crítica, como la crítica pura, como la crítica crítica. La apología del antiguo y del nuevo testamento fue reemplazada por la apología de las obras antiguas y nuevas del señor Bauer. La antinomia teológica entre Dios y el hombre, entre el espíritu y la carne, entre lo infinito y lo finito, ha devenido la antinomia teológico-crítica entre el espíritu, la crítica o el señor Bauer, por una parte, y la materia, la masa o el mundo profano, por otra. La antinomia teológica de la fe y la razón se ha transformado en la antinomia teológico-crítica entre el sentido común humano y el pensamiento puramente crítico. La *Zeitschrift für spekulative Theologie* ha llegado a ser la *Literaturzeitung* crítica. El Salvador religioso se ha realizado en el salvador crítico Bauer.

El último estadio del señor Bauer no constituye una anomalía en su evolución; es esta evolución la que, por su exteriorización, retorna a sí misma. Claro está que el elemento en el cual se ha exteriorizado la crítica divina y que ha salido de ella misma, coincide con el elemento en el cual ha devenido parcialmente infiel a sí misma y ha creado algo humano.

Retornada a su punto de partida, la crítica absoluta terminó el ciclo especulativo y su propia existencia. Su movimiento ulterior no es más que una pura circulación en sí misma, superior a todo interés vulgar y, por consiguiente, sin ningún otro interés para la masa.

## CAPÍTULO VII

### LA CORRESPONDENCIA DE LA CRITICA CRITICA

#### I. — LA MASA CRITICA

Encarnada de manera absoluta en el señor Bauer, la crítica crítica ha proclamado que la humanidad en masa, toda la humanidad que no es crítica crítica, es su antinomia esencial, su objeto esencial: esencial, porque la masa existe *ad majorem gloriam Dei* de la crítica, del espíritu; objeto, porque es la simple materia de la crítica crítica. La crítica crítica ha proclamado que su relación con la masa constituye la relación histórica de los tiempos presentes.

Pero, para formar una oposición histórica, no basta declarar que uno se encuentra en oposición con el mundo entero. Uno puede imaginarse que es la piedra de toque general, debido a que por torpeza se choca con él de manera general. Para que exista una oposición histórica, no es suficiente que yo proclame al mundo como mi propia antinomia; todavía falta que el mundo me proclame su antinomia esencial, me trate y me reconozca como tal. Este reconocimiento, se lo procura la crítica crítica mediante la correspondencia, que tiene por misión el dar testimonio, ante el mundo, en favor de su papel de salvador crítico y de mostrar que el evangelio crítico es un objeto de escándalo general. La crítica crítica es su propio objeto en tanto que objeto del mundo. La correspondencia está encargada de presentarla bajo este aspecto, como interés universal del momento presente.

La crítica crítica se considera como sujeto absoluto. Pero el sujeto absoluto tiene necesidad de un culto. Para el culto se precisan terceros, individuos creyentes. La Sagrada Familia de Charlottenburg recibe, pues, de parte de sus corresponsales, el culto al cual tiene derecho. Sus corresponsales dicen lo que ella es y lo que su adversario, la masa, no es.

Dando así la opinión que tiene de sí misma, como la opinión del mundo, y realizando su noción, es evidente que la crítica cae en la inconsecuencia. Se constituye, en su propio seno, una especie de masa, de masa crítica, que tiene por misión exclusiva servir de eco infatigable a las palabras de unión críticas. Puesto que la crí-

tica es tan consecuente consigo misma, esta inconsecuencia es excusable. La crítica crítica que no puede ni quiere vivir en este mundo pecador, está forzada a establecer en su propia casa un mundo pecador.

El corresponsal de la crítica crítica, el miembro de la masa crítica, no marcha por un camino sembrado de rosas. Su camino es un camino crítico, difícil, lleno de espinas. La crítica crítica es un maestro espiritualista, espontaneidad pura, *actus purus*, intolerante contra toda influencia exterior. El corresponsal, pues, no puede ser más que un sujeto aparente, sólo puede tener con respecto a la crítica crítica una individualidad aparente, y únicamente en apariencia puede querer comunicarle algo nuevo y original. En realidad no es más que una elucubración de la crítica, y en él, la crítica realiza e individualiza momentáneamente su propio interrogatorio.

Los corresponsales nunca dejan, pues, de asegurar incesantemente que la misma crítica crítica sabe, comprende, conoce, penetra y experimenta todo lo que se tiene aires de comunicarle en el instante mismo. Es así, por ejemplo, cómo Zerrleder emplea los giros siguientes: "¿Comprende usted? Usted sabe. Usted sabe, por segunda y tercera. Usted debe haber entendido suficientemente ahora, para poder comprender por usted mismo".

Fleischhammer, el corresponsal de Breslau, escribe: 'Pero que... es tan claro para usted como para mí mismo". E. Hirzel, el corresponsal de Zürich: "Ustedes mismos habrán sabido perfectamente". El corresponsal crítico respeta tan escrupulosamente la comprensión absoluta de la crítica, que incluso se la presta en los casos en que no hay absolutamente nada que comprender. Así, Fleischhammer escribe: "Ustedes me comprenden perfectamente cuando les afirmo que no es posible salir sin encontrar jóvenes eclesiásticos católicos con largos hábitos y mantos negros".

Más aún; ¡el corresponsal escucha a la crítica crítica que, angustiada, le habla, le responde, lanza exclamaciones y se burla de él!

Zerrleder: "Pero, me dirán ustedes; ¡sea, pero escuchad!". Fleischhammer: "Pero ya escucho lo que ustedes dicen: —quería decir simplemente" Hirzel: "Gentilhombre, me escribirán ustedes". Un corresponsal de Tubinga: "¡No os burléis de mí!"

También los corresponsales han recurrido aún a otros giros: comunican hechos a la crítica crítica y le prestan una interpretación

espiritual, la proveen de premisas y le dejan la tarea de sacar conclusiones, e incluso llegan a excusarse por machacar sobre cosas que ella conoce desde hace mucho tiempo.

Zerrleder: "Vuestro corresponsal sólo puede haceros el cuadro, *daros la descripción de los hechos. El espíritu que vivifica estas* cosas no podría seros desconocido". Y todavía: "Os será fácil sacar la conclusión".

Hirzel: "Sin duda me será permitido recordarle a usted esta afirmación especulativa: toda creación ha tenido por origen el extremo de vuestra antinomia".

Asimismo, sucede que las experiencias del corresponsal no son más que la realización y la confirmación de las profecías críticas.

Fleischhammer: "Vuestra profecía se ha realizado". Zerrleder: "Las tendencias de que os había dicho que ganarían más y más terreno en Suiza, lejos de ser perniciosas, son únicamente felices, una simple confirmación de la idea que habéis emitido en más de una oportunidad".

La crítica crítica se siente a veces empujada a proclamar lo condescendiente que es en su correspondencia; y motiva esta condescendencia en el hecho de que el corresponsal ha realizado hábilmente tal o cual tarea. Así, escribe el señor Bruno al corresponsal de Tubinga: "En verdad, es una inconsecuencia de mi parte responder a tu carta... Pero como me has escrito, por otra parte, cosas tan excelentes..., no pudo negarte la explicación solicitada".

La crítica crítica se hace escribir de provincia. Pero no se trata de la provincia en el sentido político de la palabra, que, todo el mundo lo sabe, no existe en ninguna parte de Alemania, sino de la provincia crítica, cuya capital es Berlín —Berlín es el asiento de los patriarcas críticos y de la Sagrada Familia crítica, mientras que en las provincias vive la masa crítica. Las provincias críticas solamente se atreven, con mucha reserva y con excusas, a solicitar la atención de la suprema "central" crítica.

De este modo, un anónimo escribe al señor Edgar que, como miembro de la Sagrada Familia, es también un gran bonete: "¡Honorable señor! La juventud desea agruparse mediante esfuerzos comunes (nuestra diferencia de edad no es más que de dos años); por esto, tratará usted de excusarme estas líneas". Este camarada de años del señor Edgar se da, de paso, como el ser de la filosofía moderna. ¿No es lógico que la crítica esté en correspondencia con el ser de la filosofía? Si el compañero de edad del señor Edgar

afirma que ya ha perdido sus dientes, esto no es más que una alusión a su ser alegórico. El ser de la filosofía moderna aprendió de Feuerbach a poner el elemento de la cultura en la intención objetiva. Al mismo tiempo da una muestra de su cultura y de su intuición, asegurando al señor Edgar que se "ha formado una idea total de su noticia" —¡vivan los principios sólidos!— y también hace la confesión leal de que no ha comprendido claramente la idea del señor Edgar, paralizando finalmente su idea total al formular esta pregunta: "¿O quizá le he comprendido enteramente mal?" Después de esta muestra, se encontrará completamente natural que el ser de la filosofía moderna se exprese, en relación a la masa, en estos términos: "Estamos obligados a condescender, una vez al menos, haciendo el examen y dando la solución del nudo mágico que prohibe al buen sentido penetrar en la ola ilimitada del pensamiento".

Si se desea tener una idea completa de la masa crítica, hay que leer la correspondencia del señor Hirzel, de Zürich (Nº 5). Este infeliz repite, con una docilidad verdaderamente enternecedora y una memoria digna de elogios, las "palabras de orden" críticas. No faltan las frases preferidas del señor Bruno sobre las batallas que ha librado, sobre las campañas cuyo plan ha trazado. Pero la tarea que le impone su calidad de miembro de la masa crítica, la realiza el señor Hirzel particularmente cuando se acalora contra la masa profana y las relaciones de esta masa con la crítica crítica.

Habla de la masa que se imagina tomar parte en la historia, de la "pura masa", de la "crítica pura", de la "pureza de la oposición, de una oposición tan pura como la historia jamás vio", del "ser descontento", del "vacío absoluto, del malestar, del aplastamiento, de la insensibilidad, de la pusilanimidad, del furor, de la exasperación de la masa contra la crítica, de la masa que sólo existe para hacer, mediante su resistencia, más acerba y más vigilante a la crítica". Habla de la "creación sacada de la oposición extrema", de lo que eleva a la crítica por encima del odio y de todas las emociones profanas. A esto se limita todo lo que el señor Hirzel ha dado a la *Literaturzeitung*. De la misma manera que él reprocha a la masa el contentarse con el simple "sentimiento" y la "buena voluntad", con la "frase" y "la creencia", él mismo se contenta, como miembro de la masa crítica, con frases, y se limita a expresar su "sentimiento crítico", su "fe crítica", su "buena vo-

luntad crítica", dejando al señor Bruno y compañía la tarea de "actuar, trabajar, luchar y hacer obras".

Pese al espantoso cuadro que los miembros de la masa crítica nos trazan de la exasperación histórica del mundo profano contra la crítica crítica, el hecho mismo de esta tensión histórica no está establecido, al menos, para los escépticos. Repitiendo servilmente y sin crítica las "quimeras" y las "pretensiones" en cuestión, los corresponsales demuestran simplemente que las ideas fijas del amo son, asimismo, las ideas fijas del servidor. Uno de los corresponsales críticos hace la tentativa de apoyar su argumentación en los hechos. "Ustedes ven —escribe a la Sagrada Familia— que la *Literaturzeitung* alcanza su finalidad, esto es, que no obtiene ningún éxito. Para tener éxito necesitaría hacer repiquetear la falta de ideas, y ustedes tendrían que hacerla preceder con el carillón de las locuciones de toda una música turca de categorías usuales". ¡Un carillón de locuciones de toda una música turca de categorías usuales! ¡Como se ve, el corresponsal crítico se esfuerza en caracolear con locuciones que no son usuales! Su explicación del hecho de que la *Literaturzeitung* no tiene éxito debe ser rechazada, sin embargo, como puramente apologética. Se podría interpretar, completamente al contrario, este hecho, diciendo que la crítica crítica se encuentra de acuerdo con la gran masa, esto es, con la gran masa de escritores que no tienen éxito.

Por tanto, no basta que los corresponsales críticos utilicen las fórmulas críticas como una "plegaria" dirigida a la Sagrada Familia, y también como una "fórmula de maldición" contra la masa. Se necesitan corresponsales no-críticos y con carácter de masa, verdaderos diputados de la masa acreditada junto a la crítica crítica, para demostrar la verdadera tensión entre la masa y la crítica.

Es por esto que la crítica crítica hace un sitio para la masa no-crítica. Se hace enviar correspondencias por ingenuos representantes de la masa; logra de este modo hacer admitir como importante y absoluta la antinomia que las separa, y consigue que todo el mundo le pida angustiosamente que ponga fin a esta antinomia.

## II.—LA MASA NO-CRITICA Y LA CRITICA CRITICA

### *a) La masa empedernida y la masa insatisfecha.*

La insensibilidad, el empedernimiento y el ciego escepticismo de la masa, tienen un representante bastante decidido. Este representante habla del "desarrollo de la sociedad berlinesa, de acuerdo a la única filosofía hegeliana". "El verdadero progreso —dice— que podemos hacer, sólo consiste en el conocimiento de la realidad. Pero ustedes nos enseñan que nuestro conocimiento no se aplicaba a la realidad sino a lo irreal". Señala a las "ciencias físicas y naturales" como el fundamento de la filosofía. "Un buen naturalista es al filósofo como el filósofo es al teólogo". Hablando de la sociedad berlinesa, también dice: "No creo exagerar, explicando el estado de estas gentes por el hecho que han atravesado el proceso de la muda espiritual, pero todavía no han podido desembarazarse de esas materias de muda, de tal manera que pudieran asimilarse los elementos de la renovación y de esos conocimientos (naturales e industriales)." "El conocimiento del mundo y de los hombres que particularmente necesitamos, no puede adquirirse solamente con la agudeza del pensamiento; todos los sentidos deben ser utilizados, todas las disposiciones del hombre deben ser empleadas como un instrumento necesario e indispensable; de otro modo, la intuición y el conocimiento permanecerán constantemente defectuosos... y traerán la muerte moral."

Pero este corresponsal dora la píldora cuando presenta a la crítica crítica. "Hay que encontrar a las palabras de Bauer la aplicación exacta", "ha seguido el pensamiento de Bauer", "hace decir exactamente a Bauer", en una palabra, parece que polemizara al fin de cuentas contra la sociedad berlinesa diferente de la crítica y no contra la misma crítica.

La crítica crítica, que se siente herida y que en todos los asuntos de fe es, además, susceptible como una solterona, no se deja engañar con esas distinciones y semihomenajes. "Se ha engañado usted —responde— si cree ver su adversario en el partido que diseña al comienzo de su carta; más bien confiese —¡y aquí viene la terrible fórmula de anatema!— que es usted un adversario de la crítica misma." ¡El infeliz! ¡El pobre! ¡Un adversario de la misma crítica! No obstante, en el fondo de esta polémica vulgar, la crítica crítica expresa el respeto que experimenta ante las investigaciones naturales y de la industria. "¡Nos inclinamos ante las investigacio-

nes naturales! Nos inclinamos ante James Watt, pero —¡gustad este giro verdaderamente sublime!— no nos inclinamos absolutamente ante los millones que ha conseguido para sus primos y primas". ¡Inclinémonos con respeto delante del respeto de la crítica crítica! En la misma carta en que la crítica crítica acusa a la mencionada sociedad berlinesa de pasar por encima de trabajos excelentes y sólidos, sin estudiarlos, y de despachar una obra diciendo que hace época, en esa misma carta se desembaraza de todas las investigaciones naturales y de la industria, declarando que se inclina respetuosamente ante ellas. La restricción que la crítica crítica aporta al respeto que pretende sentir por las investigaciones naturales, recuerda a los primeros rayos lanzados por el difundo caballero Krug contra la filosofía natural.

"La naturaleza no es la única realidad por el hecho que la comemos y la bebemos en sus diferentes productos." Todo lo que sabe la crítica crítica sobre los diversos productos de la naturaleza se reduce a "que la comemos y la bebemos". ¡A sacarse los sombreros delante de la ciencia natural de la crítica crítica!

Consecuente consigo misma, examina el incómodo e inoportuno consejo de estudiar la "naturaleza y la industria", y le opone esta exclamación evidentemente espiritual y elocuente: "¿Cree usted que ya está logrado el conocimiento de la realidad histórica? ¿O quizá conoce usted un solo período histórico sobre el cual tendríamos datos absolutamente completos?"

¿O quizá la crítica crítica cree haber llegado, aunque más no fuera, a los comienzos del conocimiento de la realidad histórica, ya que excluye del movimiento histórico las relaciones teóricas y prácticas del hombre con la naturaleza, esto es, a las ciencias naturales y la industria? ¿O cree conocer un período cualquiera sin haber estudiado, por ejemplo, el modo de producción inmediato de la vida misma? Es cierto que la crítica crítica, espiritualista y teológica, no conoce, al menos en lo que imagina, más que los grandes hechos políticos, literarios y teológicos de la historia. Del mismo modo que separa al pensamiento de los sentidos, al alma del cuerpo, a sí misma del mundo, separa de las ciencias naturales y de la industria, a la historia y, para ella, el lugar de nacimiento de la historia no está en la producción material y grosera que se hace sobre la tierra; está en las nubes y las brumas que flotan en el cielo.

El representante de la masa "empedernida e impenitente", con sus amonestaciones excelentes y sus censuras, es enviado "a

paseo" como un vulgar materialista. La misma suerte le está reservada a otro corresponsal menos malévolo, perteneciendo menos a la masa, pero que no ve realizarse las esperanzas que había fundado en la crítica crítica. El representante de la masa insatisfecha escribe: "Pero estoy obligado a declarar que el primer número de vuestro periódico no ha satisfecho absolutamente. Sin embargo, esperábamos otra cosa".

El patriarca crítico responde en persona: "Sabía de antemano que nuestro periódico no respondería a las esperanzas puestas en él, porque fácilmente podía imaginarme el carácter de esas esperanzas. Las gentes están tan fatigadas; quieren tenerlo todo al mismo tiempo. ¡Todo! ¡Nada menos! Si es posible, todo y, al mismo tiempo, nada. Un todo que no ocasione ningún trabajo, un todo que se pueda asimilar sin haber atravesado una evolución, un todo que, en una palabra, exista ya".

Con el mal humor que le causan las exigencias intempestivas de la masa que pide algo, incluso todo, a la crítica que, por principio y por naturaleza, "no da nada", el patriarca crítico relata una anécdota a la manera de los viejos señores. Ultimamente —dice— uno de sus amigos de Berlín se habría quejado amargamente de la prolijidad y del excesivo desarrollo de sus escritos. (Es sabido que con el mínimo de la menor pretendida idea, el señor Bruno hace un libro grueso). Para apaciguarlo, prometió enviarle, en forma de bolita, la tinta necesaria para la impresión del libro; lo que le permitiría asimilarse más fácilmente el contenido. El patriarca explica el desarrollo de sus obras por medio de la mala repartición de la tinta de imprenta, lo mismo que explica la nulidad de la *Literaturzeitung* por medio del vacío de la masa profana que desearía tragarlo todo o nada a la vez, para sentirse satisfecha.

Aun no desconociendo en nada la importancia de las comunicaciones dadas hasta hoy, se podría ver una oposición histórica en el hecho de que un amigo vulgar de la crítica la declare vacía y hueca, mientras que ella lo presenta como careciendo de sentido crítico; que un segundo amigo constante manifieste que la *Literaturzeitung* no satisface sus esperanzas y que un tercer amigo de la casa encuentre demasiado prolijas las obras de la crítica. El amigo Nº 2, que tiene esperanzas, y el amigo Nº 3, que al menos desea conocer los secretos de la crítica crítica, preparan, sin embargo, la realización de las más ricas y continuas relaciones entre la crítica y la masa no-crítica. Cuanto más cruel se presenta la crítica con

respecto a la masa "empedernida" y de "sentido común", tanto más condescendiente la encontramos con respecto a la masa que pide a trompetazos y gritos que se la saque de la antinomia. La masa que aporte a la crítica un corazón contrito, un espíritu penitente y humillado, recibirá de ella, en recompensa a sus valientes esfuerzos, alguna palabra experimentada, profética y viril.

*b) La masa sensible y ávida de liberación.*

El representante de la masa sentimental, sensible y ávida de liberación, implora y adula a la crítica crítica y le prodiga efusiones, zalemas y miradas amorosas para obtener de ella una palabra amable. Por ejemplo: "¿Por qué le escribo estas líneas? ¿Por qué trato de justificarme ante usted? Porque lo estimo y deseo su estimación; porque en lo concerniente al desarrollo, le estoy muy obligado y porque por esto le amo. Mi corazón me impulsa hacia usted, que me ha vituperado y obligado a justificarme. Estoy lejos de querer imponerme a usted de esta manera; pero, juzgando de acuerdo a mis propias disposiciones, me he dicho que un testimonio de interés, aun llegando de un hombre que usted todavía conoce poco, podría causarle placer. De ningún modo pretendo pedirle que responda a mi carta: no quisiera robarle el tiempo que usted puede utilizar mejor, ni imponerle una tarea, ni exponerme a mí mismo a la humillación de no ver realizadas mis esperanzas. Aunque ponga esta carta en la cuenta del sentimentalismo, de la indiscreción, de la vanidad (!) o de no importa qué, conteste o no a ella, no puedo resistir a la fuerza que me empuja a enviársela y deseo que usted reconozca en ella el sentimiento amistoso que la inspira."

Del mismo modo que los pusilámines han logrado que Dios se apiadara de ellos, este corresponsal salido de la masa, pero lleno de humildad y reclamando la misericordia crítica, ve realizarse sus deseos. La crítica crítica le contesta bondadosamente. ¡Más aun! Le da las más profundas explicaciones sobre todo lo que preocupa a su curiosidad.

Hace dos años —nos enseña la crítica crítica— estaba de moda recordar la filosofía francesa del siglo XVIII, a fin de poder mover, en el lugar deseado, la caballería ligera en la batalla que se libraba entonces. Actualmente todo ha cambiado. En nuestra época, las verdades se modifican rápidamente. Lo que estaba muy bien hace dos años es ahora un error. Claro está que también entonces

era un error, pero un error justificado; la crítica absoluta (*Anécdota II*, pág. 89), llamaba a esas tropas "nuestros santos, nuestros profetas, nuestros patriarcas, etc." ¡Quien aplicará, pues, el nombre de patriarcas a los miembros de su caballería ligera! Era un error, pero un error justificado, el hablar con entusiasmo de la abnegación, de la energía moral, del entusiasmo con que esas tropas ligeras han "pensado, trabajado y estudiado por la verdad" durante toda su vida. Fue un error declarar (*Entdeckes Christentum, Vorrede*) que esas tropas ligeras parecían invencibles y que todo hombre inteligente les daba de antemano el testimonio de que harían salir al mundo de sus rieles y lograrían indudablemente cambiar la faz del mundo." ¡Esas tropas ligeras!

Y la crítica crítica continúa instruyendo al representante curioso: "Claro está que los franceses adquirieron un nuevo mérito absoluto tratando de establecer una teoría social; pero actualmente están demasiado agotados; su nueva teoría aún no es pura, sus elucubraciones sociales, su democracia pacífica no está todavía absolutamente liberada de las hipótesis del antiguo estado de cosas".

Si es que habla de algo, la crítica habla aquí del fourierismo y, particularmente, del fourierismo de la *Democracia pacífica*. Pero éste está muy lejos de ser la "teoría social" de los franceses. Los franceses poseen teorías sociales, pero no una teoría social; y el fourierismo preconizado por la *Democracia pacífica* no es en suma más que la doctrina social de una parte de la burguesía filantrópica; el pueblo es comunista, aunque está dividido en una cantidad de diferentes fracciones; el verdadero movimiento y la verdadera elaboración de estos diversos matices sociales, no solamente no están agotados, sino que no hacen más que comenzar. Pero no terminarán, como lo desearía la crítica crítica, en la teoría pura, esto es, abstracta, sino en una realidad completamente práctica, que no se preocupará para nada de las categorías categóricas de la crítica crítica.

"Ninguna nación —continúa la crítica— está momentáneamente por encima de las otras... Si alguna debe adquirir preponderancia espiritual sobre otra, será aquélla que sea capaz de criticar a las demás y a sí misma y de reconocer las causas de la caducidad universal".

Hasta hoy cualquier nación se ha adelantado a otra. Mas si la profecía es exacta, ninguna nación tendrá la menor ventaja sobre otra, pues todos los pueblos civilizados de Europa, los ingle-

ses, alemanes y franceses "se critican actualmente a sí mismos y a los demás, e incluso son capaces de reconocer las causas de la caducidad universal". Es una tautología superflua, finalmente, decir que la crítica, el conocimiento, las facultades espirituales, dan una superioridad espiritual; y la crítica, que con infinita fatuidad se coloca por encima de las naciones y espera a que éstas le supliquen de rodillas que se complazca en iluminarlas, muestra claramente mediante este idealismo caricaturesco, por medio de este idealismo *cristiano-germánico*, que se ha hundido hasta las orejas en el lodo de la nacionalidad alemana.

La crítica de los franceses e ingleses no es una personalidad abstracta, distante, que se encuentra fuera de la humanidad; es la actividad humana real de los individuos que son miembros activos de la sociedad, que sufren, sienten, piensan y obran como hombres. Por esto, la crítica que realizan es al mismo tiempo, práctica; su comienzo es un socialismo en el cual preconizan medidas prácticas, palpables, en el cual no se limitan a pensar, sino que sirve para intensificar su acción. La crítica que realizan es la crítica viva, real, de la sociedad existente, el reconocimiento de las causas de la decadencia.

Después de haber dado esos informes a su corresponsal curioso, representante de la masa, la crítica crítica tiene el derecho de decir de su *Literaturzeitung*: "Aquí practicamos la crítica pura, que representa y toma las cosas tales como son, sin agregarles nada." En ella no se da nada personal; en resumen, no se da nada más que la crítica vacía, esto es, la crítica que termina por no tener nada de crítica. La crítica hace imprimir los pasajes que ha subrayado con lápiz azul y alcanza su apogeo en los extractos. Wolfgang, Menzel y Bruno Bauer se tienden una mano fraternal y la crítica crítica se encuentra en el punto en que se encontraba, a principios de este siglo, la filosofía de la identidad, cuando Schelling protestaba contra las pretensiones de la masa, que le acusaba de querer dar algo, no importa qué, como la filosofía pura y como completamente filosófica.

### c) *La irrupción de la gracia en la masa.*

El tierno corresponsal, a cuya instrucción acabamos de asistir, mantenía relaciones sentimentales con la crítica. En él, la tensión entre la masa y la crítica sólo es indicada de manera idílica. Los dos extremos de la antinomia histórica guardan maneras corteses y bondadosas y, por consecuencia, esotéricas.

En su acción antihigiénica y deprimente sobre la masa, la crítica crítica sólo se presenta en un corresponsal que todavía tiene un pie en el mundo profano y el otro ya en la crítica. Este corresponsal representa a la masa en sus luchas íntimas contra la crítica. En ciertos momentos, este corresponsal cree que "el señor Bruno y sus amigos no comprenden a la humanidad" y que son, en verdad, gentes ciegas. Pero inmediatamente rectifica: "Sí, veo tan claro como el día que tenéis razón y que vuestras ideas son verdaderas; pero, perdonadme, tampoco el pueblo está equivocado... ¡Ah, sí! El pueblo tiene razón... Vosotros tenéis razón, no puedo negarlo... En verdad, no sé con qué rima todo esto; vosotros me diréis... ¡Y bien!, quédate tranquilo. ¡Ay! No puedo estarlo... Sin esto, se terminaría por perder la cabeza... Acogeréis con benevolencia... Creedme, a fuerza de aprender, a veces le gira a uno extrañamente la cabeza." Y otro corresponsal escribe que "a veces pierde su presencia de ánimo". Como se ve, la gracia crítica trata de irrumpir en este corresponsal perteneciente a la masa. ¡Pobre diablo! Está zamarreado entre la masa pecadora y la crítica crítica. El conocimiento adquirido no arroja al catequizado de la crítica crítica en este estado de estupidez; lo hace la cuestión de la fe y de la conciencia, el Cristo crítico o el pueblo, Dios o el mundo, Bruno Bauer y sus amigos o la masa profana. Pero, de la misma manera que la extremada confusión del pecador precede a la irrupción de la gracia divina, el embrutecimiento total es el precursor de la gracia crítica. Y es cierto que cuando la gracia hace irrupción, el elegido no pierde su estupidez, pero pierde la conciencia de su estupidez.

### III.—LA MASA CRITICA NO-CRITICA, O LA CRITICA Y LA SOCIEDAD BERLINESA.

La crítica crítica no ha logrado darse como oposición esencial y, por consecuencia, como objeto esencial de la humanidad en masa. Incluso sin hablar de los representantes de la masa empedernida —que reprocha a la crítica crítica el no tener objeto y le hace comprender de la manera más galante que aún no ha terminado su muda espiritual y debe adquirir ante todo conocimientos sólidos—, el mismo tierno corresponsal no constituye una oposición y únicamente a título personal trata de aproximarse a la crítica crítica. Como se puede deducir por la continuación de su carta, en realidad quiere conciliar su religión por el señor Arnold Ruge con su religión por Bruno Bauer. Esta tentativa de conciliación honra a su buen

corazón, pero no constituye en nada un interés de la masa. El último corresponsal, finalmente, no formaba ya, en realidad, parte de la masa, sino como catecúmeno de la crítica crítica.

Por lo demás, la masa es un objeto indeterminado que, en consecuencia, no podría ejercer una acción determinada ni anudar relaciones determinadas. Tal como es objeto de la crítica crítica, la masa nada tiene de común con las masas reales que forman, entre sí, además, contrastes muy considerables. Ella misma se ha hecho su masa, lo mismo que si el naturalista, en lugar de hablar de clases determinadas, se representara la clase.

Para poseer realmente una oposición de la masa, la crítica necesita aún, pues, fuera de esa masa abstracta, creación de su pobre cerebro, una masa determinada, empíricamente presentable y que no sea un simple pretexto. Es preciso que la masa vea en la crítica crítica su propia esencia y a la vez, el aniquilamiento de su esencia. Sin poder serlo, es necesario que la crítica crítica sea lo contrario de la masa. Esta masa crítica y no-crítica al mismo tiempo, es la sociedad berlinesa, de la cual hemos hablado anteriormente. Y la masa de la humanidad se reduce a una sociedad berlinesa ocupándose seriamente de la crítica crítica.

Esta sociedad berlinesa, "objeto esencial" de la crítica crítica, cuyo pensamiento se ocupa de ella incensantemente y que se imagina ocuparse siempre de ella, se compone —por lo que sabemos— de algunos *ci-devant* jóvenes hegelianos, a quienes la crítica crítica inspira, por lo que pretende, horror al vacío o el sentimiento de la nulidad. No examinamos los hechos; confiamos en lo que dice la crítica.

La correspondencia tiene particularmente por finalidad exponer ampliamente al público esa relación histórica de la crítica y de la sociedad berlinesa; revelar su significación profunda, exponer la crueldad necesaria de la crítica con respecto a esa masa y, finalmente, hacer creer que el mundo entero se preocupa ansiosamente por esa posición, tomando parte ora por, ora contra los procedimientos de la crítica. Así, por ejemplo, la crítica absoluta escribe a un corresponsal que toma partido por la sociedad berlinesa: "He escuchado tantas afirmaciones de ese género, que he decidido no prestarles atención en adelante". El mundo no sospecha el número de veces que la crítica crítica se ha ocupado de esas cosas críticas.

Escuchemos ahora lo que un miembro de la masa crítica nos dice de la sociedad berlinesa: "Si existe alguien que rinda justicia

a Bauer y consortes (siempre hay que tomar a la Sagrada Familia *pele mele*) —escribe al comienzo de su respuesta— ese soy yo. ¡Pero la *Literaturzeitung!* Admitimos de ella todo lo que tiene el derecho de ser admitido. Me hubiera gustado escuchar lo que uno de esos radicales, de esos malignos de 1842, piensa de ustedes...'' Y el infeliz nos anuncia que puede hacer toda clases de críticas a la *Literaturzeitung.*

El relato del señor Edgar: *Die drei Biedermanner,* lo encontró grosero y exagerado. No se dio cuenta que la censura es menos una lucha de hombre contra hombre, menos un combate contra un enemigo exterior, que un combate interior. Uno no se toma el trabajo de penetrar en sí mismo y de sustituir la frase condenada por la censura con el pensamiento crítico delicadamente desarrollado y empujado en todos los sentidos. El artículo del señor Edgar sobre Béraud lo encuentra superficial. Pero el informante crítico lo halla profundo. El mismo confiesa: "No conozco el libro de Béraud." Pero en cambio cree que el señor Edgar ha logrado, etc.; ya se sabe que la fe salva. "A pesar de todo —continúa el creyente crítico—, él (el de la sociedad berlinesa), no está contento con los escritos de Edgar". Asimismo encuentra "que Proudhon no es tratado con bastante seriedad y profundidad". Y así es como el informante acuerda al señor Edgar el siguiente testimonio: "En realidad conozco a Proudhon; sé que el señor Edgar ha tomado de él, mediante su estudio, los puntos característicos y los ha dispuesto de manera inteligible". La única razón porque no gusta la excelente crítica que Edgar hace a Proudhon no puede ser, si le creemos al informante, más que ésta: el señor Edgar no se ha puesto malvadamente contra la propiedad. Y que no se olvide: el adversario encuentra insignificante el artículo consagrado por el señor Edgar a la *Unión Obrera.* El informante consuela al señor Edgar: "Naturalmente, no se encuentra en ella nada personal, y estas gentes en realidad se han retirado al punto de vista de Gruppe, que, en resumen, nunca han abandonado. ¡Dar, dar todavía, dar siempre, he aquí el papel de la crítica!" ¡Como si la crítica no hubiera dado descubrimientos absolutamente nuevos: lingüísticos, históricos, filosóficos, económicos, jurídicos! ¡Y tiene la modestia de dejar decir que no ha dado nada personal! Incluso nuestro corresponsal crítico llega a dar algo desconocido hasta el momento en mecánica: hace retornar a las gentes a un punto de vista que nunca han abandonado. La cita del punto de vista de Gruppe constituye una torpeza.

En su folleto, insignificante por lo demás e indigno de ser citado, Gruppe preguntaba al señor Bruno lo que tenía que dar como crítica relativa a la lógica especulativa. El señor Bruno lo envió a las generaciones futuras —y quien espera una respuesta, es un perfecto loco.

Semejante a Dios, que castigó al Faraón incrédulo endureciéndole el corazón y considerándolo indigno de ser iluminado, el informante asegura: "Es por esto que no merecéis en absoluto ver o comprender el contenido en vuestra *Literaturzeitung*". Y en lugar de aconsejar a su amigo Edgar de que se procure ideas y conocimientos, le da este consejo: "El señor Edgar haría mejor consiguiéndose una bolsa llena de frases y utilizarla en adelante a ciegas para sus artículos, a fin de encontrar un estilo adecuado al oído del público." En primer lugar, tenemos toda una serie de epítetos con respecto a la sociedad berlinesa, tales como "un cierto furor, el descrédito, el vacío, la ausencia de ideas, el presentimiento de la cosa que no pueden comprender, el sentimiento de la nulidad". Luego se le hacen a la Sagrada Familia elogios de esta índole: "Una exposición fácil y penetrante, el dominio de las categorías, la inteligencia adquirida por el estudio, la posesión de los objetos. El (el de la sociedad berlinesa), toma las cosas a la ligera; ustedes, hacen fácil la cosa." O también: "Ustedes practican en la *Literaturzeitung* la crítica pura, descriptiva y que penetra las cosas".

Y finalmente se nos dice esto: "Les he escrito todo esto, con tantos detalles, porque sé que les causo placer comunicándoles las opiniones de mi amigo. Por ello ven ustedes que la *Literaturzeitung* llena su papel." Este papel consiste en presentar la oposición entre la crítica y la sociedad berlinesa. Y ahora que hemos escuchado la polémica de la sociedad berlinesa contra la crítica crítica y la exhortación que esta polémica le consigue, se nos va a mostrar de dos maneras los esfuerzos que hace esta sociedad para ganarse la misericordia de la crítica crítica.

Un corresponsal escribe: "Durante una visita que hice a Berlín al comienzo de este año, mis amigos me dijeron que, viviendo en un completo aislamiento, ustedes evitaban con cuidado toda relación y todo trato, naturalmente no puedo saber quién tiene la culpa."

De igual modo que la crítica crítica cree elevarse por encima de todas las oposiciones dogmáticas poniendo en el sitio de las oposiciones reales la oposición entre ella misma y el mundo, entre el Espíritu Santo y la masa profana, ella cree elevarse por encima

de los partidos, cayendo por debajo del punto de vista de los partidos, oponiéndose ella misma como partido al resto del mundo, y concentrando todo el interés en la personalidad del señor Bruno y consortes. Que la crítica reine en la soledad de la abstracción, que incluso, cuando tiene aires de ocuparse de un objeto, no salga de su soledad vacía para entrar en una relación verdaderamente social con un objeto real, porque su objeto no es más que el objeto de su imaginación, un objeto imaginario, toda nuestra exposición demuestra la exactitud de esa confesión crítica. Para caracterizar la abstracción de la crítica en tanto que abstracción absoluta, nuestra exposición asimismo demuestra perfectamente bien que "ella se abstrae de todo". ¿La nada desprendiéndose de todo, del pensamiento, de la intuición, etc., no es el absurdo absoluto? El aislamiento en que desemboca la crítica al desprenderse de todo, haciendo abstracción de todo, está tan poco liberado del objeto del que se desprende, como Orígenes lo estuvo del miembro viril que separó de su persona.

Otro corresponsal comienza por hablarnos de la "pusilanimidad" de un miembro de la sociedad berlinesa, a "quien dejó de expresar propósitos bastante insolentes"; actualmente se muestra "desanimado, abatido y ya no puede abrir la boca". Este miembro de la sociedad berlinesa comunica al corresponsal —que a su turno se lo comunica a la crítica—, "que no puede comprender que gentes como ustedes dos —por lo demás fieles al principio de humanidad—, puedan mostrarse tan distantes, tan difíciles de abordar, incluso tan arrogantes". No comprende "por qué algunos tienen aires de querer provocar una escisión, con propósitos deliberados. No obstante, todos nos colocamos en el mismo punto de vista, todos nos sentimos unidos a ese extremo que es la crítica, todos somos capaces, sino de producir una idea extrema, al menos de comprenderla y aplicarla". No "encuentra, en esta escisión, otro principio rector que el egoísmo y el orgullo". Y nuestro corresponsal pide indulgencia: "No existen, al menos algunos de nuestros amigos que han comprendido la crítica, o quizás la buena voluntad de la crítica... *ut desint vires, tamen est laudanda voluntas*".

La crítica responde estableciendo entre la sociedad berlinesa y ella misma las antítesis siguientes: "Hay diferentes puntos de vista de la crítica" Aquéllos "se imaginan tener la crítica en el bolsillo"; ella "conoce y utiliza realmente la fuerza de la crítica", esto es, ella no la guarda en su bolsillo. Para la sociedad

berlinesa la crítica no es más que pura forma; para la crítica crítica es, al contrario, lo que "hay de más rico en contenido y es más bien la única cosa que tiene contenido". A igual que el pensamiento absoluto, la crítica crítica se da por la única realidad. Por ello no ve ningún objeto fuera de ella misma; no es la crítica de objetos reales existentes fuera del sujeto crítico; más bien ella forma el objeto; es, en el sentido absoluto, el sujeto-objeto. ¡Prosigamos! La primera especie de crítica ha recurrido a todas las especies de fórmulas para saltar a pie juntillas por encima de todo, por encima del estudio de las cosas, y la segunda al mismo medio para desprenderse de todo. La primera es "ignorante y maligna" y la otra "aprende". Es cierto que la segunda es poco maligna *par ça, par lá,* pero sólo en apariencia, simplemente para poder utilizar como un saber de su propia cosecha lo que acaba de aprender superficialmente y servirse de él como "fórmula" contra la masa que se lo ha enseñado para resolverlo en un contrasentido crítico-crítico.

La primera da mucha importancia a palabras tales como "extremo, progreso, adelanto insuficiente", y hace de ellas sus categorías favoritas; la segunda profundiza los puntos de vista, pero sin aplicarles las medidas de esas categorías abstractas.

Cuando la crítica Nº II exclama que ya no se trata de política y que se ha transformado en un asunto de filosofía; cuando se coloca por encima de los sistemas y evoluciones sociales recurriendo a las expresiones "fantasista, utópico, etc.", ¿qué hace sino retomar, bajo una forma crítica, los términos de "progreso, adelanto insuficiente, etc."? Y todas sus medidas, tales como "la historia, la crítica, el resumen de los objetos, lo antiguo y lo nuevo, la crítica y la masa, la profundización de los puntos de vista", en una palabra, todas sus fórmulas, ¿no serían absolutamente, por azar, medidas categóricas, abstractamente categóricas?

"La primera es teológica, malvada, envidiosa, mezquina, pretensiosa; la otra es lo contrario de todo eso."

Después de haberse discernido así, sin tomar aliento, toda una serie de elogios, y de haberse atribuido todo lo que le falta a la sociedad berlinesa, absolutamente como Dios es todo lo que el hombre no es, la crítica se extiende el certificado siguiente: "Ella ha llegado a una claridad, a una curiosidad, a una tranquilidad en las que es inatacable e imbatible".

Con respecto a su opuesto, la sociedad berlinesa, a lo sumo, puede, pues, cargarse de una risa olímpica. Esta burla —y con su

seriedad habitual nos demuestra ampliamente lo que esta burla es y lo que no es—, "esta burla no es orgullo." ¡Dios no lo quiera! Es la negación de la negación. "Es el procedimiento al cual la crítica está obligada a recurrir, con placer y calma, contra un punto de vista inferior que se imagina ser igual a ella". ¡Qué pretensión de parte de ese punto de vista inferior! ¡Cuando se ríe, la crítica emplea, pues, un procedimiento! ¡Y en su apacibilidad emplea ese procedimiento de la risa no contra personas, sino contra un punto de vista! ¡La risa misma es una categoría que ella emplea, y está obligada a emplear!

La crítica extra-mundana no es una actividad esencial del sujeto humano real, vivo y sufriente de la actual sociedad, tomando parte en sus alegrías y dolores. El individuo real sólo es un accidente, un vaso terrestre de la crítica crítica que se revela en él como la substancia eterna. El sujeto no es la crítica del individuo humano, sino el individuo no humano de la crítica. La crítica no es una manifestación del hombre, el hombre es una alienación de la crítica; y el hombre vive enteramente, en consecuencia, fuera de la sociedad.

"Puede la crítica vivir en la sociedad que critica? O mejor, ¿no está obligada a vivir en esta sociedad? ¿Ella misma no debe ser una manifestación de esta sociedad? ¿Por qué la crítica vende las producciones de su espíritu, ya que hace suya la peor ley de la sociedad actual? "El crítico ni debe atreverse a inmiscuirse personalmente en la sociedad". Por esta razón, se constituye una sagrada familia, lo mismo que el dios solitario procura poner fin, mediante la sagrada familia, a la aburrida separación entre él y toda sociedad. Si el crítico quiere separarse de la mala sociedad, que se desembarace ante todo, pues, de sí mismo, su peor sociedad: "Es así como el crítico está privado de todas las alegrías de la sociedad, pero también ignora los sufrimientos de ella. No conoce ni amistad" —a excepción de la de sus amigos críticos— "ni amor" —a excepción del amor propio—; "pero en cambio la calumnia no puede afectarlo; nada puede ofenderlo; ningún odio le alcanza, ninguna envidia; la cólera y el pesar son para él emociones desconocidas". En resumen: el crítico se ha liberado de todas las pasiones humanas; es una persona divina y puede aplicarse la canción de la monja: "No pienso en el amor, no pienso en un hombre; pienso en Dios padre, que puede conservarme".

No le es dado a la crítica escribir un pasaje cualquiera sin

contradecirse. Finalmente nos dice: "Los filisteos que lapidan a la crítica" —por analogía bíblica es preciso que sea lapidada— "que la desconocen y le prestan motivos impuros" —prestar motivos impuros a la crítica pura— "para hacerla su igual" —el orgullo igualitario denunciado anteriormente—; "la crítica se burla de todo eso, pues no vale la pena, pero lo aclara y lo envía tranquilamente a su importancia insignificante".

Más arriba la crítica se vio forzada a emplear el procedimiento de la burla contra "el punto de vista inferior que se imagina igual a la crítica". Por tanto, la crítica crítica no sabe en realidad como arreglárselas contra la masa impía; y este hecho parece indicar una irritación interior y una bilis para las cuales las emociones no son desconocidas.

Pero no hay que desconocer lo que existe. Después de haber luchado hasta aquí como Hércules, para desprenderse de la masa *profana no-crítica y de todo, la crítica ha terminado, afortunada*mente por elaborar su existencia solitaria, divina, que se basta a sí misma, absoluta. Si la primera emancipación de esta "fase nueva" parece indicar todavía que el viejo mundo de las emociones criminales conserva aún influencia sobre la crítica, ahora vamos a ver que, en una "forma estética", se modera y se transfigura y hace penitencia, con el objeto de poder, finalmente —nuevo Cristo triunfante— celebrar el último juicio crítico y ascender tranquilamente al cielo, después de su victoria sobre el dragón.

## Capítulo VIII

## LA VIDA TERRESTRE Y LA TRANSFIGURACION DE LA CRITICA CRITICA, O LA CRITICA CRITICA BAJO LOS RASGOS DE RODOLFO, PRINCIPE DE GEROLSTEIN (1)

Rodolfo, príncipe de Gerolstein, expía, en su vida terrestre, un doble crimen: su crimen personal y el crimen de la crítica crítica. En un violento altercado, esgrimió la espada contra su padre; en un coloquio violento, la crítica crítica se dejó arrastrar a emociones criminales contra la masa. La crítica crítica no ha aclarado un solo misterio. Rodolfo expía esta falta y revela todos los misterios.

Si le creemos al señor Szeliga, Rodolfo es el primer servidor del Estado de la humanidad. (Estado humanitario del zuavo Egidius. Véase los *Konstitutionnelle Jahrbücher* del doctor Karl Weil, 2º volumen, 1842).

Para que el mundo no perezca se necesita —según la afirmación del señor Szeliga— "que intervengan los hombres de la crítica absoluta..." Rodolfo es uno de esos hombres... Rodolfo entiende la idea de la crítica pura. Y esta idea es más fecunda para él y para la humanidad que todas las experiencias que la humanidad ha hecho en su historia, y toda la ciencia que Rodolfo ha podido sacar de esta historia, incluso bajo la dirección de los más fieles maestros. El juicio imparcial por medio del que Rodolfo da a su vida terrestre el carácter de la eternidad, no es, en realidad, más que la revelación de los misterios de la sociedad. Es el "misterio revelado de todos los misterios".

Rodolfo dispone de infinitamente más medios exteriores que los demás hombres de la crítica crítica. Pero la crítica saca partido de esto: "El hombre menos favorecido por la suerte no puede alcanzar los resultados (!) de Rodolfo; pero el noble objetivo no es irrealizable (!)". La crítica, pues, se remite a Rodolfo, favorecido por la suerte, para la tarea de realizar las propias ideas de ella. La

(1) Uno de los adeptos de Bruno Bauer, Szeliga, publicó en la *Literaturzeitung,* una larga crítica de los Misterios de París En esta novela había descubierto la solución de todos los misterios especulativos y consideraba al héroe de la intriga, al famoso Rodolfo, como el verdadero ideal de la crítica crítica Contra esta concepción sale Marx a guerrear Diseca sucesivamente, a veces con exceso de detalles, la moral, la religión, la justicia y la economía política del socialismo romántico de Eugnio Sue Señala sus inconvenientes y peligros y trata de demostrar que el pueblo merece una atención más noble y elevada (Molitor).

crítica le canta: "¡Hahnemann, pase adelante! ¡Usted lleva las grandes botas impermeables!"

Acompañemos a Rodolfo en su viaje "que es más fecundo para la humanidad, etc.", y que salva dos veces al mundo de la destrucción.

## I. — TRANSFORMACION CRITICA DE UN CARNICERO EN PERRO, O EL CHOURINEUR (1)

El Chourineur era carnicero de oficio. Diversas colisiones hicieron un asesino de este hijo de la naturaleza con violentos instintos. Rodolfo le encuentra por azar, en el preciso momento en que maltrata a Flor de María. Rodolfo aplica al hábil matón algunos puñetazos imponentes y rudamente asentados en la cabeza y en la cara. Así se asegura la respetuosa consideración del Chourineur. Esa misma noche, en la taberna del hampa, se revela la buena naturaleza del Chourineur. "¡Siempre has tenido corazón y honor!" (2), —le dice Rodolfo—. Emocionado por estas palabras, el Chourineur comienza a respetarse a sí mismo. El Chourineur está corregido o, para hablar como el señor Szeliga, ha sido transformado en un "ser moral". Rodolfo lo toma bajo su protección. Sigamos la nueva educación del Chourineur dirigido por Rodolfo.

*Primera etapa.*—Para comenzar, el Chourineur recibe lecciones de hipocresía, de perfidia, de traición y de simulación. Rodolfo utiliza al Chourineur moralizado de la misma manera que Vidocq utilizaba a los criminales, después de haberlos moralizado: haciendo de él un espía, un agente provocador. Le aconseja: "mantenga el aire de haber cambiado de principios, delante del Maestro de escuela" (3); proponga al maestro de escuela la realización de un golpe que lo atraiga de este modo a una trampa tendida por Rodolfo. El Chourineur tiene la impresión de que se quiere abusar de él para una farsa: "No me agrada nada esta farsa" (4). Protesta contra la proposición de hacerlo un espía y de desempeñar el papel de agente provocador. Rodolfo persuade fácilmente a este hijo de la naturaleza, mediante la casuística "pura" de la crítica, que un mal golpe no es un mal golpe cuando se lo realiza por "buenas razones morales". Bajo las apariencias de la camaradería y de la confianza, el Chouri-

(1) Asesino
(2) *Los Misterios de París* I, Flor de María, pág 22
(3) Id íd , pág 39
(4) Id ídem , pág 39

neur, agente provocador, atrae a su viejo compañero y le conduce a su pérdida. Por primera vez en su vida comete una infamia.

*Segunda etapa.*—Encontramos al Chourineur como enfermero de Rodolfo, a quien acaba de arrancar a la muerte.

El Chourineur se ha transformado en un ser moral tan presentable que, cuando David, el doctor negro, le propone sentarse sobre el piso, se niega por temor a ensuciar el tapiz. Incluso es demasiado tímido para sentarse en una silla. Finalmente "tomó una silla con las mayores precauciones, la dio vuelta con aires de perfecta satisfacción, puso el respaldo sobre el tapiz, con la honesta intención de sentarse con propiedad y modestia, sobre las patas anteriores, a fin de no ensuciar nada" (1). No deja de excusarse cada vez que llama señor, en lugar de monseñor, a su "amigo" Rodolfo, a quien ha salvado la vida.

¡Maravilloso drenaje del brutal hijo de la naturaleza! El Chourineur nos hace conocer el misterio más íntimo de su transformación crítica, cuando dice a Rodolfo que siente por él la devoción de un bull-dog por su amo. El antiguo carnicero se ha transformado en perro. A partir de ese momento, todas sus cualidades se resumirán en la cualidad del perro, la pura devoción a su amo. Su independencia, su individalidad van a desaparecer completamente. Pero, a imitación de los malos pintores que están obligados a indicar con una etiqueta el tema de sus cuadros, Eugenio Sue pondrá en boca del bull-dog Chourineur, un papel en el cual se lee constantemente esta protesta: "las palabras: tienes corazón y honor, han hecho de mí un hombre". Hasta su postrer suspiro, el Chourineur encontrará el móvil de sus actos no en su individualidad humana, sino en ese papel. Como prueba de su corrección moral, hará largas reflexiones sobre su propia existencia y la perversidad de los otros individuos; y todas las veces que juega con las máximas morales, Rodolfo no deja de decirle: ¡Me agrada oírte hablar así! El Chourineur no es ya un bull-dog ordinario; se ha convertido en un bull-dog moral.

*Tercera etapa.*—Ya hemos admirado la distinción "de tendero" que ha reemplazado a la despreocupación grosera, pero valiente, del Chourineur. Ahora nos enteramos que, así como conviene a un ser moral, se ha asimilado el andar y los modales de un "tendero". En efecto, "al verlo caminar... se le hubiera tomado por el burgués más inofensivo del mundo" (2). La forma que Rodolfo

(1) *Los Misterios de París.* I, Flor de María, pág. 66
(2) Id. id, pág. 77.

da a esta vida reformada según los principios de la crítica, es más lamentable aún que el fondo. Despacha al Chourineur para Africa, donde podrá dar al mundo incrédulo el espectáculo saludable de su arrepentimiento. En adelante, el Chourineur ya no representará su naturaleza humana, sino un dogma cristiano.

*Cuarta etapa.*—La metamorfosis crítico-moral ha hecho del Chourineur un hombre tranquilo y prudente que organiza su vida de acuerdo a las reglas del temor y de la experiencia. El Chourineur, nos informa Murf —que en su indiscreta simplicidad siempre da la clave—, el Chourineur no ha dicho una palabra de la ejecución del maestro de escuela por miedo a encontrarse comprometido. El Chourineur sabe, pues, que la ejecución del maestro de escuela fue un acto contrario a la ley. Pero no sopla una palabra por miedo a comprometerse. ¡Prudente Chourineur!

*Quinta etapa.*—El Chourineur ha avanzado suficientemente en su metamorfosis moral para tener conciencia, en una forma civilizada, de su situación de perro con respecto a Rodolfo. Después de haberlo arrancado a la muerte, dice a Germain: "Tengo un protector que es para mí lo que el buen Dios es para los buenos sacerdotes...; es como para arrojarse de rodillas ante él" (1). Y en su pensamiento se encuentra de rodillas delante de su Dios. "Si —continúa— el señor me proteje. Cuando digo señor... debería decir... monseñor..., pero tengo la costumbre de llamarlo señor Rodolfo; él me lo permite" (2). Y el señor Szeliga exclama en un éxtasis crítico: "¡Espléndido despertar, maravillosa expansión!"

*Sexta etapa.*—El Chourineur termina dignamente su carrera de pura devoción y su papel de bull-dog moral, haciéndose asesinar finalmente para salvar a monseñor. En el preciso instante en que Esqueleto amenaza al príncipe con su cuchillo, el Chourineur detiene el brazo del asesino. Esqueleto lo atraviesa con su cuchillo. Pero en el momento de morir, Chourineur dice a Rodolfo: "Tenía razón al decirle a Marcial que un gusano como yo podía ser a veces útil a un gran señor como usted" (3).

A esta cínica declaración, que resume toda la evolución crítica del Chourineur en un solo epigrama, el Chourineur, o más bien el papel que tiene sobre la boca, agrega: "estamos a mano, señor

(1) Idem, VI, Rodolfo y Sarah, pág. 45
(2) Id. íd , pág. 45.
(3) Idem VIII. La Princesa Amelia, pag. 50.

Rodolfo. Usted me ha dicho que yo tenía corazón y honor (1). Y el señor Szeliga exclama con todas sus fuerzas: "¡Qué mérito para Rodolfo el haber devuelto el Chourineur a la humanidad!"

## II. — REVELACION DE LOS MISTERIOS DE LA RELIGION CRITICA

### *a) La Flor de María especulativa*

Antes de pasar a la Flor de María de Eugenio Sue, aún debemos decir una palabra de la Flor de María especulativa del señor Szeliga.

Esta Flor de María especulativa es ante todo una rectificación. En efecto, de la construcción realizada por el señor Szeliga, el lector podría deducir que Eugenio Sue "ha separado la pintura de la base objetiva (el estado social) y de la evolución de las fuerzas individuales actuantes, que no se puede comprender sino teniendo en cuenta ese trasplano".

Además de la misión de rectificar esta suposición errónea producida en el lector por la exposición del señor Szeliga, Flor de María tiene una tarea metafísica en nuestra epopeya, esto es, en la del señor Szeliga.

"El estado social y los acontecimientos épicos no estarían agrupados, de mano de artista, en un todo verdaderamente unido, si no hiciesen más que entrecruzarse confusamente, una parcela de estado social alternando por aquí y por allá con una escena cualquiera. Para que haya una unidad real, es necesario que los dos elementos, los misterios de ese mundo imbuido de prejuicios y la claridad, la lealtad, la seguridad con las cuales Rodolfo penetra en ellos y los aclara, se encuentren en un solo y mismo individuo... A Flor de María le incumbe esta tarea."

El señor Szeliga construye a Flor de María de la misma manera que el señor Bauer construyó a la madre de Dios.

Por un lado tenemos el elemento divino (Rodolfo), "al cual se le atribuye el poder y la libertad en su plenitud", y que es el único principio activo; y por el otro lado tenemos al elemento pasivo; el estado social y los hombres que forman parte de él. El estado social es "el suelo de la realidad". Si no se quiere renunciar completamente a ese suelo de la realidad, si no se quiere "que sea

(1) Id íd, pág. 50.

suprimido el último vestigio del estado natural", si se quiere que el mundo conserve todavía una parte cualquiera en el "principio de evolución" que Rodolfo representa frente a él, si no se quiere que "el elemento humano sea dado como careciendo pura y simplemente de libertad y de actividad", es preciso que el señor Szeliga caiga en la "contradicción de la conciencia religiosa". Si bien separa violentamente el estado social y su actividad, como el dualismo de una masa inerte y de la crítica (Rodolfo), está obligado, sin embargo, a conceder al estado social y a la masa algunos atributos de la divinidad y a construir, en Flor de María, la unidad especulativa de ambos, de Rodolfo y del mundo. (Véase *Kritik der Synoptiker*, I, pág. 39).

Además de la relación real que existe entre el propietario (la "fuerza individual" actuante) y su casa (la "base objetiva"), la especulación mística e incluso la estética especulativa, necesitan una tercera unidad concreta, especulativa, un sujeto-objeto, que reúna en una sola y misma persona la casa y el propietario de la casa. Como a la especulación no le agradan las meditaciones naturales con todos sus detalles, no comprende que la misma parcela de estado social, la casa, por ejemplo, que es para uno, el propietario, una "base objetiva", sea para otro, el arquitecto de la casa, un "acontecimiento épico". Para obtener una "verdadera unidad", la crítica crítica —que reprocha al "arte romántico" el "dogma de la unidad"—, reemplaza la relación natural y humana entre el estado social y los acontecimientos, por una relación fantasista, un sujeto-objeto místico, de igual modo que Hegel pone en lugar de la relación natural entre el hombre y la naturaleza un sujeto-objeto absoluto, toda la naturaleza y toda la humanidad a la vez, es decir, el espíritu absoluto.

En la Flor de María crítica, "la falta universal del tiempo, la falta del misterio" deviene "el misterio de la falta", como la falta general del misterio deviene, en el tendero endeudado, el misterio de la deudas.

Por analogía con la construcción de la madre de Dios, Flor de María debería ser, en realidad, la madre de Rodolfo, el nuevo salvador del mundo. El señor Szeliga lo declara expresamente: "Lógicamente, Rodolfo debería ser el hijo de Flor de María". Pero como no es el hijo, sino el padre de Flor de María, el señor Szeliga descubre en este hecho "el nuevo misterio de que el presente, en lugar de dar nacimiento al futuro, engendra en muchos casos el pasado,

desde hace mucho tiempo desaparecido". ¡Más aún! Descubre ese otro misterio, más grande todavía, en contradicción directa con la estadística de la masa, que "un hijo que a su turno no deviene padre ni madre, sino que desciende a la tumba, virginal e inocente... es, por su esencia..., una joven".

El señor Szeliga se atiene fielmente a la especulación hegeliana cuando considera "lógicamente" a la hija como la madre de su padre. En la filosofía de la historia de Hegel —así como en su filosofía de la naturaleza—, el hijo engendra a la madre, el espíritu a la naturaleza, la religión cristiana al paganismo, el efecto a la causa.

Después de haber demostrado que, lógicamente, Flor de María debería ser la madre de Rodolfo, el señor Szeliga demuestra luego, al contrario, que "para responder absolutamente a la idea que ella personifica en nuestra epopeya, nunca debe llegar a ser madre". Esto demuestra, al menos, que la idea de nuestra epopeya y la continuación lógica del señor Szeliga se contradicen recíprocamente.

La Flor de María especulativa no es otra cosa que "la encarnación de una idea". ¿Y de qué idea? "No obstante, tiene por misión representar en cierto sentido la última lágrima melancólica que el pasado vierte antes de desaparecer para siempre jamás". Es la representación de una lágrima alegórica y lo poco que es, ni lo es más que "en cierto sentido".

No seguiremos al señor Szeliga en su descripción de Flor de María. A ella misma le dejamos el placer de formar, según la prescripción del señor Szeliga, "el contraste absoluto con todo el mundo", un contraste misterioso, tan misterioso como los atributos de Dios.

Tampoco trataremos de penetrar "el verdadero misterio" que "ha sido puesto por Dios en el seno del hombre" y que la Flor de María especulativa indica, "no obstante, en cierto sentido". Pasamos de la Flor de María del señor Szeliga a la Flor de María de Eugenio Sue y a las curas maravillosas que Rodolfo opera en ella.

### *b) Flor de María*

En medio del hampa encontramos a María como mujer alegre, como sierva de la dueña del cabaret del Conejo Blanco. En medio de este mal ambiente conserva una nobleza de alma, una inocencia y una belleza humanas que se imponen a todos los que

la rodean y hacen de ella la flor poética de esa taberna de bandidos y le valen el sobrenombre de Flor de María.

Es necesario observar bien a Flor de María desde su primera entrada en escena, a fin de poder hacer la comparación entre su figura primitiva y su metamorfosis crítica.

A pesar de toda su delicadeza, Flor de María prueba inmediatamente que posee un espíritu jovial, energía, buen humor, carácter elástico, esto es, cualidades que únicamente pueden explicar su madurez humana en medio de su situación, que nada tiene de humana.

Contra el Chourineur que la maltrata, ella se defiende con sus tijeras. Tal es la primera situación en que la encontramos. No se nos aparece como un cordero indefenso, entregándose a la brutalidad más fuerte que ella, sino como una joven que sabe hacer valer sus derechos y sostener una lucha.

En la taberna de la calle de las Habas ella relata la historia de su vida al Chourineur y a Rodolfo. Durante su relato la hace reír el espíritu de Chourineur. Ella se acusa de haber dilapidado, a su salida de la prisión, en paseos y en vestidos, los doscientos francos que había ganado, en lugar de ir a buscar trabajo. "Esto ha sido mi gran equivocación..., pero yo no tenía a nadie que me aconsejara" (1). Recordando la catástrofe de su vida, el día que se vendió a la ogresa, se pone completamente triste. "¡Ay!, señor, desde mi infancia es la primera vez que me sucede recordar todas estas cosas a la vez... y esto no es nada alegre" (2). Y agrega: "Es igual..., se debe ser muy feliz siendo honesta" (3).

Y como el Chourineur se burla de ella diciéndole: "¡Y bien!, sé honesta, hija mía; haz la farsa..., sé honesta" (4), ella responde: "¡Honesta! ¡Dios mío! ¿Y con qué quiere usted que sea honesta?" (5). Claramente declara que no es lloricona, pero su situación es bien triste. Lejos de conocer el arrepentimiento cristiano, ella emplea, hablando, la fórmula estoica y epicúrea a la vez, y expresa el principio humano de la mujer libre y fuerte: En fin, lo que está hecho, hecho está.

Acompañemos ahora a Flor de María en su primer paseo con Rodolfo. "¡Desventurada niña! —le dice Rodolfo, que tiene deseos

(1) *Los Misterios de París*, I, Flor de María, pág. 17.
(2) Id. íd., pág. 19.
(3) Id. íd., pág. 19.
(4) *Los Misterios de París*. I, Flor de María, pág 19
(5) Id. íd., pág. 19.

de comenzar una conversación moral—. Usted, con esa conciencia de su horrible posición, debió a menudo..." Y Flor de María le responde: "¡Oh, sí!, he ido más de una vez, desde hace días; he mirado al Sena por encima del parapeto; pero después miré las flores, el sol... Entonces me decía: El río estará siempre allí; no tengo más que dieciséis años y medio..., ¿quién sabe?" "En esos momentos me parecía que yo no merezco mi suerte, que había en mí algo de bueno. Me decía: se me ha atormentado bastante, tengo bastante miseria, pero al menos nunca le hice mal a nadie" (1).

Flor de María considera, pues, la situación en que se encuentra, no como una creación libre ni como la expresión de ella misma; ve en ella una suerte que no ha merecido. Su desventura puede cambiar. Aún es joven.

En la concepción de María, el bien y el mal no son abstracciones morales del bien y del mal. Ella es buena, pues nunca le hizo mal a nadie; ella siempre se ha mostrado humana con respecto a su ambiente inhumano. Ella es buena, pues el sol y las flores le revelan su propia naturaleza soleada y florida. Ella es buena, pues es joven; está llena de esperanzas y de jovialidad. La situación no es buena, porque esta situación le impone una sujeción contra natura, porque no es la manifestación de las tendencias humanas de Flor de María, ni la realización de sus deseos humanos, porque está llena de tormentos y carece de alegría. Ella mide su situación con su propia individualidad, con su ser natural, y no con el ideal del bien.

En plena naturaleza, donde caen las cadenas de la vida burguesa y donde puede dar curso libre a su naturaleza, Flor de María desborda, pues, alegría de vivir y nos revela una riqueza de sentimiento, una alegría humana delante de la belleza de la naturaleza, que demuestran que la situación burguesa simplemente ha desflorado su superficie, que no es más que una simple desgracia y que lo mismo que Flor de María ella misma no es mala ni buena, sino humana.

"¡Qué felicidad, señor Rodolfo!... ¡Hierbas!, ¡campos! Si usted me permitiera descender..., ¡es tan hermoso!... ¡Me gustaría tanto correr por estas praderas" (2). Y descendiendo del coche, ella recoge flores para Rodolfo y apenas puede hablar de placer y de alegría, etcétera.

(1) Id. íd., pág. 35.
(2) *Los Misterios de París* I Flor de María, pág. 36.

Rodolfo le hace saber que va a conducirla a la granja de la señora Georges. Allí verá palomares, establos, etc.; allí tendrá leche, manteca, frutas, etc. He aquí los verdaderos remedios que necesita esa niña. ¡Ella se divierte!, he aquí lo que la preocupa particularmente. "Es increíble... cómo voy a divertirme allí" (1). Del modo más ingenuo, explica a Rodolfo la parte que a ella misma le corresponde en su infortunio. "Toda mi mala suerte proviene de que no he economizado mi dinero". Y ella le aconseja que sea ahorrativo y que coloque dinero en la caja de ahorros. Su imaginación gusta de los castillos en el aire que Rodolfo construye ante sus ojos. No recae en la tristeza sino porque había olvidado el presente y porque "el contraste del presente con ese ensueño de una existencia dulce y sonriente le recuerda el horror de su posición" (2). Aquí vemos a Flor de María en su figura primitiva, antes de la intervención de la crítica. Eugenio Sue se ha elevado por encima del horizonte de su estrecha concepción del mundo. Ha golpeado de frente a los prejuicios de la burguesía. Entrega Flor de María a su héroe Rodolfo para expiar su propia temeridad, para ganar la aprobación de todos los ancianos y ancianas, de toda la policía parisiense, de la religión oficial y de la crítica crítica.

La señora Georges, a quien Rodolfo entrega a Flor de María, es una mujer desgraciada, hipocondríaca y religiosa. Inmediatamente acoge a la niña con estas palabras melosas: "Dios bendice a quienes le aman y le temen..., a quienes han sido desventurados y a quienes se arrepienten" (3). Rodolfo, el hombre de la crítica pura, hace llamar al desgraciado abate Laporte, emblanquecido en la superstición. El abate está destinado a realizar la reforma crítica de María.

María se aproxima, alegre e ingenua, al viejo cura. En su brutalidad cristiana, Eugenio Sue nos informa que un maravilloso instinto le murmura inmediatamente al oído que la vergüenza termina donde comienzan el arrepentimiento y la expiación, esto es, en el seno de la Iglesia, fuera de la cual no hay salvación. Olvida la ingenua alegría demostrada por Flor de María en el curso del paseo, olvida esa alegría que habían hecho nacer las gracias de la naturaleza y la amistosa simpatía de Rodolfo, y que no fue perturbada

(1) Id. íd., pág. 44.
(2) Id íd., pág. 44.
(3) *Los Misterios de París*. II. El Maestro y la Urraca, pág. 50.

en la joven más que por el pensamiento de que tendría que regresar a casa de la ogresa.

El abate Laporte adquiere de inmediato una actitud por encima de las cosas de este bajo mundo. Sus primeras palabras son: "La clemencia de Dios es inagotable, querida niña... El os lo ha probado no abandonándoos... El hombre generoso que os ha salvado realizó esta palabra de la Escritura (notémoslo: la palabra de la Escritura y no una finalidad humana. C. M.); el Señor está cerca de quienes le invocan..., escuchará sus gritos y los salvará... El señor terminará su obra [1].

María no comprende el sentido malvado de este sermón. Ella responde: "Rogaré por quienes se han apiadado de mí y me han conducido a él, padre mío". Su primer pensamiento no se dirige a Dios, sino al hombre que la ha salvado; y es por éste por quien ruega antes de rogar por su propia absolución. Cree que su plegaria puede influir para la salvación de otro. Más aún, es lo bastante ingenua para creerse ya conducida a Dios.

El abate no puede dejar de destruir esta ilusión heterodoxa: "Pronto mereceréis la absolución, la absolución por los grandes errores de que habéis sido víctima, más que culpable; pues, para hablar aún con el profeta: El Señor sostiene a todos aquellos que están a punto de caer y levanta a quienes son oprimidos" [2]. Observad la fórmula inhumana del cura: ¡Pronto mereceréis la absolución! Por lo tanto, vuestros pecados aún no os han sido perdonados.

Del mismo modo que el abate Laporte, acogiendo a la joven, le recuerda la conciencia de sus pecados, Rodolfo, en el momento de despedirse, le obsequia una cruz de oro, símbolo de la crucifixión cristiana que la espera.

María vive ya desde hace tiempo en la granja de la señora Georges. Primero escuchemos una conversación del viejo abate Laporte con la señora Georges. El cura considera que no se puede pensar en casar a la joven, porque ningún hombre, pese a todas las garantías del presente, se atrevería a afrontar el pasado que ensució la juventud de Flor de María. Y agrega: "Es cruel que tenga que expiar grandes faltas... El buen sentido moral debía haberla sostenido, iluminado" [3]. Para demostrar la posibilidad de escapar a

(1) Id íd , pág 52
(2) *Los Misterios de París* II El Maestro y la Urraca, pag 53
(3) Id id , pag 53

esta horrible suerte, razona como el más vulgar de los burgueses: "¿Son, pues, tan raras en París las almas caritativas?" (1). El cura hipócrita sabe, asimismo, que esas almas caritativas de París pasan indiferentes, a toda hora y en las calles más animadas, junto a *niñitas* de dos a tres años que hasta medianoche venden fósforos u otras cosas análogas, como lo hiciera antaño Flor de María, y cuya suerte futura será, casi sin excepción, la de Flor de María.

El cura quiere que Flor de María expíe; la ha condenado en su fuero interno. Sigamos a ambos durante un paseo crepuscular, mientras el abate acompaña a María hasta su casa. "Mirad, hija mía —comienza con elocuencia untuosa—, esta inmensidad cuyos límites no se perciben. (Estamos en el anochecer. C. M.). ¿No parece que el silencio nos da una idea del infinito y de la eternidad? Os digo esto, María, porque sois singularmente sensible a las bellezas de la creación... A menudo me ha asombrado la admiración a la vez poética y religiosa que os inspiran, a vos, pobre prisionera, que durante tanto tiempo habéis estado desheredada de ellas" (2).

El cura ya logró metamorfosear en admiración religiosa la alegría absolutamente ingenua que las bellezas de la naturaleza procuran a María. Para ella, la naturaleza ya se encuentra reducida al rango de naturaleza devenida devota, cristianizada. El horizonte semivelado por la bruma del anochecer es profanado y transformado en el oscuro símbolo de una vaga eternidad. Flor de María ya ha aprendido que todas las manifestaciones humanas de su ser eran "profanas, carentes de religión, esto es, de consagración verdadera, irreligiosas, impías. Es necesario que el cura las denigre ante sus propios ojos y arrastre en el lodo las fuerzas naturales y espirituales y los medios de gracia de la pobre joven, a fin que ésta pueda recibir el medio de gracia sobrenatural que él le promete, es decir, el bautismo.

Y cuando María se prepara para hacerle una confesión al cura y le pide indulgencia, el abate le responde: "El Señor os ha probado que era misericordioso" (3).

En la indulgencia con que se beneficia, María no debe ver el buen movimiento natural que empuja a un ser humano hacia ella misma, otro ser humano. Es preciso que vea en ello una compasión y una condescendencia excesivas, sobrenaturales, sobrehumanas, y

(1) Id íd, pág. 53.
(2) *Los Misterios de París* II El Maestro y la Urraca, pag 59.
(3) Id id, pag 60

que la indulgencia humana le aparezca como la misericordia divina. Todas las relaciones humanas y naturales deben metamorfosearlas en algo trascendente, en relaciones con Dios. El modo con que Flor de María, en su respuesta, se deja atar a la charla del cura, prueba hasta qué punto el pensamiento religioso la ha corrompido ya.

Apenas instalada en la granja, donde su situación es mejor, ella ha sentido —dice— únicamente su nueva felicidad. "A cada instante pensaba en el señor Rodolfo. Muy a menudo, completamente sola y a pesar mío, elevaba los ojos al cielo como para buscarle en él y agradecerle. En fin..., me acuso de ello, Padre mío, pensaba más en él que en Dios; pues había hecho por mí lo que sólo Dios hubiera podido hacer. Era feliz, feliz como alguien que ha escapado para siempre de un gran peligro" (1). Flor de María ya encuentra reprensible el haber gustado de su nueva situación simplemente como lo que es en realidad, es decir, como una nueva felicidad; el haber adoptado en ella una actitud natural y no sobrenatural. Ya está bajo el golpe de la hipocresía religiosa, que quita al hombre lo que no ha merecido para dárselo a Dios y que, después de todo, considera como extraño al hombre todo lo que es humano, y como propio del hombre todo lo que no es humano.

Luego, María dice que la transformación religiosa de sus pensamientos, de sus sentimientos, de su actitud frente a la vida, ha sido provocada por la señora Georges y por el abate Laporte. "Cuando el señor Rodolfo me trajo de la *Cité*, yo ya tenía vagamente conciencia de mi degradación... ¿Pero cree que la educación, que los consejos, que los ejemplos que he recibido de la señora Georges y de usted, aclarando de súbito mi espíritu, no me habían hecho comprender —¡ay!— que yo había sido aún más culpable que desgraciada?... (2). Usted y la señora Georges, haciéndome comprender la virtud, me han hecho comprender también la profundidad de mi abyección pasada" (3). En otros términos, al abate Laporte y a la señora Georges les debe el haber cambiado la conciencia humana, soportable, por lo tanto, de la degradación, por la conciencia cristiana y, en consecuencia, insoportable, de una abyección infinita. El cura y la beata le han enseñado a juzgarse de acuerdo al punto de vista cristiano.

(1) *Los Misterios de París.* II. El Maestro y la Urraca, pág. 60.
(2) Id. íd., pág. 60.
(3) *Los Misterios de París.* II. El Maestro y la Urraca, pág. 60.

María siente la profundidad de la desgracia moral en que se la ha arrojado. Ella dice: "¡Ay!, puesto que el conocimiento del bien y del mal debía serme tan funesto, ¿por qué no se me abandonó a mi desgraciada suerte?... ¡Y bien! Si no se me hubiese arrancado a la infamia, a la miseria, los golpes me hubieran muerto rápidamente; al menos hubiera muerto ignorando una pureza que añoraré siempre" (1). El cura sin corazón responde: "¡Ay, María, esto era fatal! Incluso una naturaleza generosamente dotada por el Creador, aunque no hubiese estado más que un día hundida en el fango del que se os ha sacado, guarda de él un estigma imborrable" (2).

Flor de María, profundamente herida por este cura meloso, exclama: "¡Bien lo ve usted, padre mío, que yo debo desesperar hasta la muerte!" (3). El viejo esclavo de la religión replica: "Debéis desesperar porque es imposible borrar de vuestra vida esa página desolante, pero debéis esperar de la misericordia del Todopoderoso. ¡Para vos, aquí abajo, pobre niña, lágrimas, remordimientos, expiación; pero un día, allá arriba, perdón, felicidad eterna!"

María no es lo bastante simple de espíritu para dejarse tranquilizar por una felicidad eterna y el perdón en el más allá. "¡Piedad, piedad, Dios mío! —exclama—. ¡Soy tan joven... y mi vida será quizá aún larga!... ¡Oh, pobre de mí!" (4). Y la sofística hipócrita del cura alcanza al colmo: "¡Alegraos, María; por el contrario, alegráos! Esos remordimientos llenos de amargura, pero saludables, prueban la religiosa susceptibilidad de vuestra alma!... Creedme, cada uno de esos sufrimientos os serán contados allá arriba. ¡Durante un momento, Dios os ha abandonado en el mal camino para reservaros la gloria del arrepentimiento y la eterna recompensa debida a la expiación!" (5).

A partir de ese momento, María está sometida a su conciencia del pecado. En la más miserable situación había sabido crearse una individualidad amable, humana; en el seno de la degradación extrema, había sabido que su ser humano era su ser verdadero. Por el contrario, ahora el fango de la sociedad actual, que no ha logrado más que mancharla exteriormente, se transforma en su esencia íntima; atormentarse incesantemente, recordando ese fango, se hace

(1) Id. íd., pág. 61.
(2) Id. íd., pág. 62.
(3) Id. íd , pág. 62.
(4) Id. íd., pág. 62.
(5) *Los Misterios de París*. II. El Maestro y la Urraca, pág. 63.

para ella un deber, una tarea trazada por Dios mismo, el fin propio de su existencia. Mientras que antes se jactaba de no ser lloricona, mientras antes sabía que lo que está hecho, hecho está, ahora la contricción le parece un bien y el arrepentimiento una gloria.

Más tarde se descubre que Flor de María es hija de Rodolfo. La volvemos a encontrar como princesa de Gerolstein. Escuchemos una de sus charlas con su padre: "En vano ruego a Dios que me libre de esas obsesiones, que llene mi corazón únicamente con su piadoso amor, con sus santas esperanzas; que me tome al fin íntegramente, puesto que quiero darme por entero a él. No escucha mis ruegos..., sin duda porque mis preocupaciones terrestres me hacen indigna de entrar en comunión con él" (1).

Una vez que ha comprendido que sus descarriamientos son crímenes infinitos contra Dios, el hombre no puede asegurarse la gracia y la salvación más que dándose íntegramente a Dios, muriendo íntegramente para el mundo y las preocupaciones terrenales. Una vez que ha comprendido que mediante un milagro divino fue arrancada de su condición inhumana, Flor de María está obligada a transformarse ella misma en santa para ser digna de semejante milagro. Su amor humano debe dejar sitio al amor religioso; su deseo de felicidad terrena, a las aspiraciones hacia la felicidad eterna; la satisfacción profana, a la santa esperanza; la comunión con los hombres, a la comunión con Dios. Dios debe tomarla íntegramente. Ella misma nos revela el misterio que no permite a Dios el tomarla íntegramente. Ella aún no se ha dado por entero a él, su corazón aún está atado a las preocupaciones terrenales que lo poseen enteramente. Es la última defensa de su excelente salud. Se da íntegramente a Dios muriendo por entero para el mundo y entrando al convento. "Nadie —dice Goethe— debe encerrarse en un convento sin estar bien munido de una gran provisión de pecados. Temprano o tarde tendrá, así, el placer de atormentarse para el arrepentimiento".

Gracias a las intrigas de Rodolfo, Flor de María es promovida abadesa del convento. Primero se niega a aceptar ese puesto, por sentimiento de su indignidad. La vieja abadesa la presiona: "Os diré más aún, mi querida hija: antes de entrar al redil, vuestra existencia fue tan descarriada como, al contrario, pura y loable ahora...; las demás virtudes evangélicas de que nos habéis dado

(1) VIII. *La princesa Amelia*, pág. 78.

ejemplo desde vuestra estada aquí, expiarán y rescatarán a los ojos del Señor un pasado, por muy culpable que sea" (1).

Por las palabras de la abadesa vemos que las virtudes profanas de Flor de María se han transformado en virtudes evangélicas; *o, mejor dicho*, sus virtudes reales no deben manifestarse más que en una caricatura evangélica.

María responde a las palabras de la abadesa: "Santa madre, ahora creo poder aceptar" (2).

La vida del convento no responde a la individualidad de María; ella se muere. La religión cristiana no la consuela más que en la imaginación. En otros términos, su consolación cristiana es precisamente el aniquilamiento de su vida y de su ser reales, la muerte.

Por tanto, Rodolfo ha transformado primero a Flor de María en pecadora arrepentida, luego a la pecadora arrepentida en monja y, por último, a la monja en cadáver. En el sepelio, el sacerdote crítico Szeliga agrega su sermón al panegírico pronunciado por el cura católico.

Llama existencia "terrestre" a la existencia "inocente" de Flor María, y la compara a "la culpa eterna e inolvidable". La glorifica por haber implorado excusa y perdón en su último aliento. Pero, de igual modo que el pastor protestante después de haber expuesto la necesidad de la gracia divina, la participación del difunto en el pecado original y la fuerte conciencia que ha tenido de su estado pecador, está obligado a celebrar las virtudes de ese mismo difunto, el señor Szeliga recurre también a la fórmula: "Y, sin embargo, ella no tenía personalmente nada que hacerse perdonar".

Finalmente arroja sobre la tumba de María la flor más marchita de la elocuencia de púlpito: "Pura en su corazón como raramente lo fue hombre alguno, ella se durmió en el seno del Señor". *Amén.*

(1) VIII. *La princesa Amelia,* pág. 83.
(2) Id. íd., pág. 84.

## III. — REVELACION DE LOS MISTERIOS DE LOS DERECHOS

### a) *El maestro de escuela o la nueva teoría del castigo. El misterio revelado del sistema celular. Misterios medicinales*

El maestro de escuela es un criminal de una fuerza hercúlea y de una gran energía moral. Es un hombre instruido y culto. Atleta apasionado, entra en colisión con las leyes y las costumbres de la sociedad burguesa que tiene por medida general la mediocridad, la moral fácil y el comercio tranquilo. Llega a ser asesino y se abandona a todos los excesos de su temperamento violento que no encuentra en ninguna parte una actividad humana adecuada.

Rodolfo se ha apoderado de ese criminal. Quiere corregirlo de acuerdo a las reglas de la crítica y dar en su persona un ejemplo para el mundo jurídico. Se encuentra en desacuerdo con el mundo jurídico, no sobre el castigo mismo, sino sobre la manera de aplicar el castigo. Según la expresión característica del médico negro David, descubre una nueva teoría criminal que sería digna de los grandes criminalistas alemanes y que, posteriormente, ha tenido la fortuna de ser defendida, con la seriedad y la profundidad alemanas, por un criminalista alemán. Rodolfo ni pone en duda que sea posible elevarse por encima de los criminalistas; no tiene otra ambición que ser el mayor criminalista, *primus inter pares*. Hace enceguecer al maestro de escuela por el médico negro David.

Rodolfo comienza por volver a discutir todas las objeciones vulgares que se han elevado contra la pena de muerte; no tiene efecto sobre el criminal y tampoco sobre el pueblo, que no ve en ella más que un espectáculo divertido. Además, establece una diferencia entre el maestro de escuela y el alma del maestro de escuela. No es al hombre, no es al verdadero maestro de escuela a quiere salvar, sino al alma del maestro de escuela.

"La salvación del alma es algo sagrado... —dice con tono doctoral—. Todo crimen se expía y se rescata, ha dicho el Salvador; pero el trayecto del tribunal al cadalso es demasiado corto; se necesita tiempo para la expiación y el arrepentimiento... Has abusado criminalmente de tu fuerza..., yo paralizaré tu fuerza... Los más vigorosos temblaban delante de ti..., temblarás delante de los más débiles... En fin, tu castigo igualará a tus crímenes... Pero este espantoso castigo te dejará al menos el porvenir sin límites de la

expiación... Sí, yo te privo para siempre de los esplendores de la creación..., te hundo en una noche impenetrable..., solo... con el recuerdo de tus culpas.., para que contemples continuamente su enormidad. Sí; aislado para siempre del mundo exterior, estarás obligado a mirar dentro de ti. Algún día tu inteligencia, a la que has degradado, te fortificará mediante los remordimientos, te elevará mediante la expiación" (1).

Rodolfo, pues, considera al alma como santa y al cuerpo del hombre como profano; de acuerdo con la perífrasis que el señor Szeliga nos da de la humanidad, ve en el alma el único elemento verdadero, porque el alma es una esencia perteneciente al cielo. Se deduce de esto que el cuerpo, la fuerza del maestro de escuela, no pertenece a la humanidad; a la manifestación de su esencia no hay que darle un carácter humano, ni reivindicarla para la humanidad, ni tratarla como a un ser humano independiente. El maestro de escuela ha abusado criminalmente de su fuerza; Rodolfo paraliza, aniquila esa fuerza. Para desembarazarse de las manifestaciones abusivas de una fuerza humana, no existe medio más crítico que aniquilarla. Este es el medio cristiano, el medio que arranca el ojo, si el ojo es causa de escándalo; que corta la mano, si la mano es causa de escándalo; que, en una palabra, mata al cuerpo, si el cuerpo es causa de escándalo; pues el ojo, la mano, el cuerpo, no son, en realidad, más que accesorios superfluos y pecadores del hombre. Hay que matar a la naturaleza humana para curarla de sus enfermedades. De acuerdo en este punto con la jurisprudencia crítica, también la jurisprudencia vulgar encuentra en el aniquilamiento, en la parálisis de las fuerzas humanas, el antídoto de las manifestaciones perturbadoras de esas fuerzas.

Lo que disgusta a Rodolfo en la represión profana, es el pasaje demasiado rápido del tribunal al cadalso. Por el contrario, quiere que la venganza de la sociedad, cayendo sobre el criminal, esté acompañada por la penitencia y los remordimientos del criminal. Quiere aliar el castigo corporal con el castigo moral, la tortura física con la tortura inmaterial del arrepentimiento. Es preciso que el castigo profano sea al mismo tiempo un medio cristiano y moral de educación.

Esta teoría de la pena, que une la jurisprudencia a la teología, ese "misterio revelado de los misterios", no es en último análisis

(1) *Los Misterios de París*. I. Flor de María, pág. 73.

más que la teoría de la Iglesia católica, como Bentham nos lo expuso ya ampliamente en su obra *Teorías de las penas y recompensas.* En ese mismo tratado, Bentham demostró, asimismo, la ineficacia moral de las penas actuales. Llama "parodias jurídicas" a esas represiones legales.

La pena que Rodolfo infligió al maestro de escuela, es la que Orígenes se infligió a sí mismo. Lo castra, privándole de la vista, de los verdaderos órganos de la generación. "La vista es la luz del cuerpo". Hace un gran honor a su instinto religioso, el hecho que Rodolfo imagina precisamente esa pena. Es el castigo que estuvo en boga en todo el imperio cristiano de Bizancio, y fue el preferido durante el período joven y vigoroso de los imperios cristianos germánicos de Inglaterra y Francia. Separar al hombre del mundo exterior, confinarlo en su fuero interno abstracto con vistas a enmendarlo —enceguecerlo—, es ésta una consecuencia necesaria de la doctrina cristiana, según la cual el bien reside en la realización perfecta de esa separación, en esa reducción absoluta del hombre a su yo espiritualista. Si Rodolfo no llega a encerrar al maestro de escuela en un convento real —a ejemplo de lo que se hacía en Bizancio y en Francia—, al menos lo encierra en un convento ideal, en el convento de una noche impenetrable, en la que jamás irrumpe la luz del mundo exterior; en un convento donde no existe más que la conciencia inactiva, el sentimiento de las culpas cometidas y que sólo está poblado de reminiscencias fantasmales.

Una cierta vergüenza especulativa no permite al señor Szeliga discutir con toda sinceridad esta teoría de su héroe Rodolfo, esa ligazón del castigo profano con el arrepentimiento y la expiación predicadas por la religión cristiana. Por tanto, le presta —naturalmente bajo la apariencia de un misterio cuya solución será dada al mundo—, la teoría según la cual el criminal debe ser convertido en juez de su propio crimen.

El misterio de este misterio revelado es la teoría hegeliana de la pena. Según Hegel, el criminal pronuncia su propio juicio en la pena de que es objeto. También Gans ha desarrollado esta teoría. En Hegel es la "mosca" especulativa de la antigua ley del talión, dada por Kant como la única teoría jurídica de las penas. El ejercicio de esta jurisdicción del criminal sobre sí mismo, no es en Hegel más que una "idea pura", una interpretación simplemente especulativa de las penas empíricas habituales. Para la modalidad, se remite, pues, al grado de civilización del Estado; en otros términos,

deja subsistir la pena tal cual es. Precisamente en esto es donde muestra más espíritu crítico que su sucesor crítico, que trata de marchar sobre sus huellas. Toda teoría de las penas que en el criminal tiene en cuenta al hombre, no puede hacerlo más que en la abstracción, en la imaginación, precisamente porque la pena, la violencia, contradicen la represión humana. Por lo demás, la cosa sería imposible en la ejecución. A la ley abstracta la substituiría lo arbitrario puramente subjetivo, puesto que en cada caso correspondería a los hombres oficiales, honestos y honorables, ajustar la pena a la individualidad del criminal. Ya Platón había comprendido que la ley debe ser exclusiva y abstraerse de toda individualidad. Por el contrario, en condiciones humanas, la pena no será en realidad más que la condena del culpable por sí mismo. No se querrá convencerle que una violencia que se le hace desde el exterior, es una violencia que él mismo se aplica. Más bien, los demás hombres serán a sus ojos salvadores naturales que le liberan de la pena que habrá pronunciado contra sí mismo. En otros términos, la situación estará completamente invertida.

Rodolfo enuncia su pensamiento más íntimo, es decir, la finalidad que persigue, cuando dice al maestro de escuela: "Cada una de tus palabras es una blasfemia; cada una de tus palabras será una plegaria" (1).

Quiere enseñarle a rogar. Quiere transformar ese bandidó de fuerza hercúlea en un monje que no tendrá más ocupación que la plegaria. ¡En comparación con esta crueldad cristiana, cuánto más humana es la teoría ordinaria de las penas que se conforma con cortarle la cabeza al hombre al que quiere aniquilar! Finalmente, claro está que la verdadera legislación vulgar, todas las veces que se propuso seriamente la corrección de los criminales, se mostró incomparablemente más inteligente y más humana que nuestro Harum-al-Raschid alemán. Las cuatro colonias agrícolas holandesas, la colonia penitenciaria de Ostwald en Alsacia, son experimentaciones verdaderamente humanas si las comparamos al suplicio del maestro de escuela. Lo mismo que Rodolfo mata la personalidad de Flor de María entregando la joven al cura y a la conciencia de sus pecados; lo mismo que mata la personalidad de Chourineur haciéndole perder toda independencia humana y rebajándolo al rango de un bull-dog, mata la personalidad del maestro de escuela encegueciéndole para que aprenda a rogar.

(1) *Los Misterios de París.* I. Flor de María, pág 74.

Tal es, en efecto, la manera con que toda realidad surge "simplemente" de la crítica pura; es deformada y no es más que una absurda abstracción de la realidad.

El señor Szeliga nos hace asistir a un milagro moral ni bien el maestro de escuela pierde la vista. "El terrible maestro de escuela reconoce de golpe —si le creemos al señor Szeliga— la fuerza de la honestidad y de la probidad, puesto que le dice al Chourineur: "¡Ah, sí!, puedo tener confianza en ti; nunca has robado".

Desgraciadamente, Eugenio Sue nos refiere unas palabras del maestro de escuela relativas al Chourineur; y lo que dice el maestro de escuela no ha podido serle sugerido por la pérdida de la vista, ya que el castigo aún no le había afectado. En su conversación con Rodolfo, el maestro de escuela se expresa en estos términos, con respecto al Chourineur: "Por lo demás, no es capaz de vender a un amigo. No, algo de bueno tiene...; siempre ha tenido ideas singulares" (1).

El milagro moral de que nos habla el señor Szeliga se encuentra deducido de este modo. Veamos ahora los resultados reales de la pura crítica realizada por Rodolfo.

Primero encontramos al maestro de escuela que, en compañía de Urraca, parte en expedición a la granja de Bouqueval, para jugarle una mala partida a Flor de María. La idea que le domina por entero es, evidentemente, la idea de vengarse de Rodolfo; pero sólo sabe vengarse metafísicamente; a pesar de Rodolfo, piensa y rumia "lo que es mal". "Me ha quitado la vista, pero no me ha quitado el pensamiento del mal" (2). Cuenta a la Urraca por cuál razón la hizo buscar: "Sí, completamente solo, con esas gentes honestas, yo me aburría; al cabo de un mes ya no podía aguantar más" (3).

Para satisfacer su voluptuosidad monacal, bestial, para la degradación voluntaria del hombre, Eugenio Sue nos presenta al maestro de escuela arrodillado delante de la vieja bruja Urraca y de ese pequeño demonio de Tortillard; les suplica que no le abandonen; pero el gran moralista no olvida que ofrece a Urraca la flor de un placer diabólico. Del mismo modo que privándole brutalmente de la vista, Rodolfo demuestra al criminal todo el poder de la fuerza física, cuya inanidad quiere hacerle comprender, Eugenio

(1) *Los Misterios de París.* I Flor de María, pág 55.
(2) *Los Misterios de París.* II. El Maestro y la Urraca, pág. 56.
(3) *Los Misterios de París.* II. El Maestro y la Urraca, pág. 56.

Sue obliga aquí al maestro de escuela a reconocer el poder de la plena sensualidad. Le revela que sin esta sensualidad el hombre ya no es hombre y está librado sin defensa a las chanzas de los niños. Le da la convicción de que el mundo ha merecido los crímenes del maestro de escuela, puesto que basta que el maestro de escuela pierda la vista para que sea maltratado por todo el mundo. Le arrebata su última ilusión humana; pues el maestro de escuela creía en la fidelidad de Urraca. ¿No le había dicho a Rodolfo que ella se arrojaría al fuego por él? Y Eugenio Sue tiene la satisfacción de hacerle lanzar al maestro de escuela, absolutamente desesperado, este grito: ¡Dios mío! ¡Dios mío! ¡Dios mío! ¡Ahora el maestro sabe rogar! Y Eugenio Sue agrega: "Por parte de un hombre manchado con todos los crímenes..., este llamamiento involuntario a la conmiseración divina tenía algo de providencial" (1).

Esta plegaria involuntaria es la primera consecuencia de la crítica de Rodolfo. Inmediatamente es seguida por una expiación involuntaria, en la granja de Bouqueval, donde el maestro de escuela ve en sueños los espectros de todos los que ha asesinado.

Dejamos de lado el largo relato de ese sueño y encontramos al maestro de escuela enmendado según las reglas de la crítica, encerrado en la cueva de Brazo Rojo, cargado de cadenas, a medias devorado por las ratas, muerto de hambre a medias, casi loco por las torturas que le han hecho sufrir Urraca y Tortillard y lanzando alaridos de bestia salvaje. Tortillard le ha entregado a Urraca. Observémolo durante la operación que la hace sufrir. No se conforma con copiar exteriormente al héroe Rodolfo, arrancándole los ojos a Urraca; también le copia moralmente, reproduciendo la hipocresía de Rodolfo y mezclando su acto cruel con fórmulas devotas. Al tener a Urraca en su poder, el maestro de escuela manifiesta una espantosa alegría y su voz tiembla de furor.

"Bien comprendes —le dice— que yo no puedo terminar esto en seguida... ¡Tortura por tortura!... Es preciso que te hable largamente antes de matarte...; esto va a ser espantoso para ti... Mira, primero, después de ese sueño de la granja de Bouqueval que me puso ante los ojos todos mis crímenes, después de ese sueño que por poco me vuelve loco..., que me volverá loco..., se ha producido en mí un cambio extraño... He sentido horror por mi ferocidad pasada... Primero no te permití martirizar a Flor de María...; todavía eso no era nada... Encadenándome aquí en esta cueva,

(1) Id íd, pág. 56.

haciéndome sufrir hambre y frío... me has abandonado completamente al espanto de mis reflexiones. ¡Oh! No sabes lo que es estar solo... El aislamiento me ha purificado. No lo hubiera creído posible... Otra prueba de que soy quizá menos malvado que antes, es que experimento una alegría infinita en tenerte aquí, monstruo, no para vengarme yo..., sino para vengar a nuestras víctimas. Sí, habré cumplido con mi deber cuando haya castigado con mis propias manos a mi cómplice... Ahora siento horror por mis asesinatos pasados y, sin embargo..., ¿no hallas caprichoso todo esto? Sin temor, con seguridad, voy a realizar en ti un asesinato espantoso, con espantosos refinamientos. Di..., di..., ¿concibes esto?" [1].

En esas pocas palabras, el maestro de escuela recorre toda una gama de casuística moral. Lo que primero manifiesta es el deseo evidente de vengarse: ¡tortura por tortura! Quiere matar a Urraca, pero, asimismo, quiere prolongar la agonía de su cómplice con un sermón interminable. Y —sofística deliciosa— el discurso que le inflige es un sermón moral. Pretende que el sueño de Bouqueval le ha enmendado. Pero al mismo tiempo nos revela el efecto real de ese sueño, confesando que no le ha vuelto loco y que lo volverá loco. Para probar que se ha corregido, agrega que evitó que Urraca martirizara a Flor de María. En Eugenio Sue los personajes, primero Chourineur, luego el maestro de escuela, están encargados de exponer como sus propias reflexiones, como el móvil consciente de sus actos, las intenciones literarias que han determinado al autor hacerlos actuar de tal o cual manera. Están constantemente forzados a decir: En este punto me he enmendado, o en este otro, o aún en aquel otro. Como no desembocan en una existencia realmente bien llenada, sólo pueden dar, mediante artificios de lenguaje, mucha importancia a detalles mezquinos, como lo es la protección de Flor de María.

Después de haber expuesto el efecto bienhechor del sueño que tuvo en Bouqueval, el maestro de escuela es llevado a explicarnos por qué razones Eugenio Sue le ha hecho encerrar en una cueva. Es necesario que encuentre razonable el procedimiento del novelista. Es preciso que diga a Urraca: encerrándome en una cueva donde he sido roído por las ratas, donde he sufrido hambre y sed, has terminado mi enmendamiento. El aislamiento me ha purificado.

Los alaridos de bestia salvaje, la rabia y el furor, el horrible deseo de venganza con los cuales el maestro de escuela acoge a

(1) *Los Misterios de París* V I, pág. 29.

Urraca, desmienten esa fraseología moral. Nos revelan el carácter de las reflexiones que él ha hecho en su prisión. Parece que el mismo maestro de escuela se da cuenta de esas contradicciones; pero, moralista crítico, sabrá conciliarlas.

La "alegría infinita" que experimenta al tener a Urraca en su poder, nos la da precisamente, como un signo de su enmendamiento. Su deseo de venganza, en efecto, no es un deseo natural, sino un deseo moral. No es a él mismo a quien quiere vengar; es a las víctimas de él y Urraca. Matando a Urraca, no comete un asesinato: cumple un deber. No se venga en ella; juez imparcial, castiga a su cómplice. Siente horror por sus asesinatos pasados y, sin embargo, sorprendido él mismo por su casuística, pregunta a Urraca: "¿no hallas caprichoso todo esto? Sin temor, con seguridad, voy a realizar en ti un asesinato espantoso". Por razones morales que no indica, siente placer al invocar ese "asesinato espantoso, con espantosos refinamientos".

Que el maestro de escuela mate a Urraca, esto responde a su carácter, sobre todo si tenemos en cuenta la crueldad con que su cómplice le ha maltratado. Pero que la mate por razones morales, que sienta un bárbaro placer en ese espantoso crimen, en esos refinamientos espantosos, que se deje arrastrar precisamente a otros crímenes para afirmar su arrepentimiento por los crímenes del pasado, que en lugar de un simple asesino llegue a ser un asesino en doble sentido, un asesino moral, —he aquí el resultado glorioso de la cura crítica de Rodolfo.

Urraca trata de escapar de manos del maestro de escuela. Se da cuenta de ello, y la retiene. "No te muevas, pues, Urraca; es necesario que yo termine de explicarte cómo, poco a poco, he llegado a arrepentirme. Esta revelación será odiosa... y te probará, también, cuán implacable debo ser en la venganza que quiero ejercer sobre ti en nombre de nuestras víctimas. Es preciso que me apresure. La alegría de tenerte aquí me hace hervir la sangre. Tendré tiempo de hacerte espantosa la proximidad de la muerte obligándote a escucharme... Estoy ciego y mi pensamiento toma una forma, un cuerpo, para representarme incesantemente, de una manera visible, casi palpable, los rasgos de mis víctimas... Las ideas obsesionantes se imaginan casi materialmente en el cerebro... Cuando a una expiación de una espantosa severidad, a una expiación que cambia nuestra vida en un largo insomnio lleno de alucinaciones vengadoras o de reflexiones desesperadas, se agrega el arrepenti-

miento, quizá entonces el perdón de los hombres sucede a los remordimientos y a la expiación" (1).

El maestro de escuela persiste en su hipocresía que, a cada instante, se manifiesta como tal. Es necesario que Urraca escuche cómo, poco a poco, él ha llegado a arrepentirse. Esta revelación le será odiosa, a ella, porque le probará, etc., etc. Pero el maestro de escuela se interrumpe de pronto en su lección didáctica. Es preciso que se apresure, etc. ¡Tal es la razón moral que le obliga a abreviar su exposición! Pero tranquiliza los ardores de su sangre. Todo el tiempo que consagra a su prédica no es tiempo perdido para su venganza. Hará que la proximidad de la muerte resulte espantosa para Urraca; ¡otra razón moral a sacar de su extenso sermón! Y después de esas razones morales, puede retomar tranquilamente su texto moralizador en el punto en que lo había abandonado.

El maestro de escuela describe exactamente el estado en que cae el hombre aislado del mundo exterior. Para el hombre a quien el mundo sensible, se le transforma en simple idea, las simples ideas se transforman en seres sensibles. Las alucinaciones de su cerebro adquieren forman visibles, casi palpables, de fantasmas sensibles. Este es el misterio de todas las piadosas visiones y a la vez la forma general de la locura. El maestro de escuela, que repite las frases de Rodolfo sobre el poder del arrepentimiento y de la expiación unidas a crueles torturas, las repite, por tanto, en un estado de semi-locura y confirma, pues, efectivamente, la conexión que existe en la conciencia cristiana de los pecados y la locura. De igual modo, cuando afirma que la expiación transforma la vida en un largo insomnio lleno de alucinaciones vengadoras, el maestro de escuela enuncia el verdadero misterio de la crítica pura y del enmendamiento cristiano. Precisamente este enmendamiento consiste en hacer del hombre un fantasma, y en transformar su vida en una vida de sueño.

En ese momento Eugenio Sue comprende cómo los pensamientos saludables que hace expresar por el bandido ciego, y que han sido tomados de Rodolfo, son batidos en la brecha por los procedimientos que el maestro de escuela emplea con respecto a Urraca. También le presta al maestro de escuela las palabras siguientes: "Toma, mira; la saludable influencia de esos pensamientos es de

(1) *Los Misterios de París* VI pág 30.

tal índole, que mi furor se ha apaciguado; para castigarte me faltan el coraje, la fuerza, la voluntad... no..., no me corresponde a mí el verter tu sangre..., sería quizá un crimen excusable, pero siempre sería un crimen" [1].

Completamente a tiempo, Urraca le da una violenta puñalada al maestro de escuela, que entonces puede matarla sin recurrir más a la casuística moral.

"Lanzó un agudo grito de dolor... Los feroces ardores de su odio, de su venganza, de su rabia, sus instintos sanguinarios bruscamente despertados y exasperados por ese ataque, hicieron súbita explosión, una explosión terrible, donde se abismó su razón ya fuertemente quebrantada por tantas sacudidas. ¡Ah, víbora, he sentido tu diente!... ¡Como yo, te quedarás sin vista!". Y le arrancó los ojos.

En el preciso momento en que la naturaleza del maestro de escuela —a la cual la cura de Rodolfo sólo pudo recubrir con una capa hipócrita, sofística y ascética—, hace explosión esta explosión es tanto más potente y terrible. Y hay que agradecerle a Eugenio Sue que nos haya advertido que la razón del maestro de escuela estaba ya fuertemente quebrantada por los sucesos que Rodolfo había preparado.

"La última chispa de inteligencia del miserable se apagó en ese grito de espanto, en ese grito de condenado... (Ve los fantasmas de aquéllos a quienes han asesinado). Se agita y ruge como una bestia feroz." Y mata a Urraca arrastrándola junto a él. Y el señor Szeliga murmura en su barba: "El cambio del maestro de escuela no puede ser tan rápido, tan feliz como el de Chourineur".

Después de haber hecho encerrar a Flor de María en el convento, Rodolfo hace encerrar al maestro de escuela en el asilo de alienados, en Bicetre. Lo paralizó en su fuerza moral como en su fuerza física. Con justa razón, por lo demás. Pues el maestro de escuela ha pecado por su fuerza física tanto como por su fuerza moral. Mas, según la teoría de Rodolfo, hay que aniquilar las fuerzas pecadoras.

Pero Eugenio Sue no ha terminado todavía el arrepentimiento y la expiación, acompañados de una terrible venganza. El maestro de escuela recobra la razón; pero, temiendo que se le entregue a la justicia, se queda en Bicetre y simula la locura. Eugenio Sue

(1) *Los Misterios de París*, VI pág 31.

olvida que "cada una de sus palabras debía ser una plegaria", puesto que sus palabras son más bien, al fin de cuentas, los alaridos inarticulados y la rabia de un loco. ¡A menos que, por ironía, no los pongan en la categoría de la plegaria!

La teoría que Rodolfo aplica privando de la vista al maestro de escuela, ese aislamiento del hombre separado del mundo exterior y reducido a su alma solamente, esa alianza del castigo jurídico y de la expiación teológica, todo esto encuentra su realización más perfecta en el sistema celular. Por esto Eugenio Sue hace el elogio del sistema celular.

"¡Qué de siglos para reconocer que no hay, en una palabra, más que un remedio contra esa lepra invasora que amenaza al cuerpo social! (Las monstruosas e inevitables consecuencias de la reclusión en común): el aislamiento!" (1) Eugenio Sue comparte la opinión de las gentes que explican el aumento de los crímenes por la organización de las prisiones. Para substraer al criminal de la mala sociedad, ellos le abandonan a su propia sociedad.

Eugenio Sue declara: "Nos sentiríamos satisfechos si nuestra débil voz pudiera ser, sino contada, al menos escuchada entre todas aquéllas que, más imponentes, más elocuentes que la nuestra, piden con tan justa y tan impaciente insistencia la aplicación completa, absoluta, del sistema celular" (2). El deseo de Eugenio Sue no se ha realizado más que parcialmente. En los debates que este año se han realizado en la Cámara de Diputados sobre el sistema celular, los mismos defensores oficiales de ese sistema, han tenido que reconocer que, tarde o temprano, terminaba llevando a la locura. Por tanto, era necesario convertir en deportación todas las penas que excedieran de diez años de prisión. Si los señores Tocqueville y Beaumont hubiesen estudiado a fondo la novela de Eugenio Sue, hubieran hecho triunfar ciertamente la aplicación absoluta, integral, del sistema celular.

En efecto: si Eugenio Sue separa de la sociedad a los criminales que poseen toda su razón, y esto para convertirlos en locos, da sociedad a los locos para hacerles recobrar la razón. La experiencia —dice— prueba que el aislamiento, para los alienados, es tan funesto, como saludable para los detenidos criminales.

Ni por la teoría católica de las penas, ni por el sistema celular caro a los metodistas, Eugenio Sue y su héroe crítico, Rodolfo, han

(1) *Los Misterios de París*, pág 72
(2) *Los Misterios de París*, VI, pag 72

podido, pues, hacerle perder al derecho uno solo de sus misterios; pero han enriquecido a la medicina con un nuevo misterio. Y, después de todo, hay tanto mérito en señalar un nuevo misterio como en revelar misterios antiguos. En pleno acuerdo con Eugenio Sue, la crítica crítica nos informa, que después que el maestro de escuela fue privado de la vista: "Ni cree a aquéllos que le dicen que ya no ve claramente". El maestro de escuela no podía creer en su ceguera, porque en realidad, aún veía. Eugenio Sue nos describe una nueva catarata y nos comunica un misterio real para la oftalmología no crítica.

Después de la operación, la pupila está blanca. Se trata, pues, de una catarata cristalina. Se ha podido provocar ésta hasta hoy mediante una lesión del cristalino, y casi sin dolor. Pero como los médicos no logran este resultado sino por vías naturales, y no por vías críticas, no quedaba más que alcanzar, una vez lesionado el órgano visual, la inflamación con su exhudado plástico, y obtener de este modo el oscurecimiento de la retina.

Asistimos a un milagro y a un misterio aún mayores. En efecto, "Urraca, el maestro de escuela y Tortillard... *vieron* al cura y a Flor de María descendiendo la barranca" (1).

Si no queremos ver en ello un milagro literario a la manera de la *Kritik der Synoptiker*, debemos admitir que el maestro de escuela se hizo operar su catarata. Más tarde aparece nuevamente ciego. Se ha servido, pues, demasiado rápidamente de sus ojos; la excitación de la luz le provocó una inflamación que generó una parálisis de la retina, ocasionando una amaurosis incurable. Que este proceso no exige aquí más que un segundo proceso, es un nuevo misterio para la oftalmología no crítica.

### *b) Recompensa y pena. La doble justicia.*

Rodolfo nos descubre la nueva teoría que afirma que la sociedad se mantiene mediante la recompensa de los buenos y el castigo de los malos. Considerada desde el punto de vista no crítico, esta teoría no es, en suma, más que la teoría de la sociedad moderna, que no deja sino muy raramente de recompensar a los buenos y castigar a los malos. ¡Frente a este misterio revelado, cuán poco sentido crítico presenta ese pobre y vulgar comunista Owen, que

(1) *Los Misterios de París* II El Maestro y la Urraca, pág 54.

ve en la pena y en la recompensa la consagración de las diferencias sociales y la perfecta expresión de una perversidad servil!

Se podría creer que Eugenio Sue nos revela algo nuevo, cuando parece tomar como origen de las recompensas a la justicia, es decir, a un *pendant* de la justicia criminal y que, descontento de una jurisdicción, inventa dos. Desgraciadamente, haciendo esto, no hace más que repetir simplemente una vieja teoría, ampliamente desarrollada por Bentham en la obra anteriormente citada. ¡Pero no le disputaremos a Eugenio Sue el honor de haber aportado infinitamente más espíritu crítico en la exposición y en el desenvolvimiento de su proyecto! En tanto que el inglés vulgar no abandona la tierra, Eugenio Sue se eleva en sus deducciones a la región crítica del cielo. He aquí lo que dice: "Para espantar a los malvados se materializa los efectos supuestos de la cólera celeste. ¿Por qué no materializar de igual manera y anticipar sobre la tierra los efectos de las recompensas divinas acordadas a los buenos?"

Contrariamente a la teoría de la escuela crítica, en la teoría criminalista celeste se ha idealizado simplemente a la teoría terrestre, lo mismo que en la teoría de las recompensas celestes no se ha hecho más que idealizar la teoría terrestre. Si la sociedad no recompensa a todos los buenos, reconozcamos que esto es absolutamente indispensable, para que la justicia divina supere en algo a la justicia humana.

Para ilustrar su teoría de la justicia, Eugenio Sue nos da luego un ejemplo de ese dogmatismo femenino que el señor Edgar ya criticó muy a su gusto en Flora Tristán, de ese "dogmatismo que quiere tener una fórmula y se la crea de acuerdo a las categorías de lo que existe". A cada parte de la justicia criminal que deja en vigencia, Eugenio Sue opone, hasta en el detalle, un cuadro de la justicia que recompensa. (Véase el cuadro que va a continuación).

Deslumbrado por ese cuadro, Eugenio Sue exclama: "¡Ay, es una utopía! ¡Pero suponed que se organizara una sociedad de semejante manera!" (1). Tal sería, pues, la organización crítica de la sociedad. Debemos defender formalmente esta organización contra Eugenio Sue que le reprocha el no haber sido nunca más que una utopía. Una vez más Eugenio Sue ha olvidado algo: el premio a la virtud distribuido todos los años por la Academia, y del cual él mismo nos habló anteriormente. Incluso este premio tiene una

(1) *Los Misterios de París*. IV. La Loba y la Gonalense, pág. 69.

doble forma: el premio material o premio Monthyon para las bellas acciones realizadas por hombres o mujeres, y el premio a las jóvenes, destinado a recompensar a las muchachas más honestas. En este último caso, ni falta la corona de rosas reclamada por Eugenio Sue.

En cuanto al espionaje de la virtud y a la vigilancia de la alta caridad, hace ya mucho que los jesuitas los han organizado. Además, *Le Journal des Débats, Le Siécle, Les Petites Affiches de París,* etc., señalan y exaltan todos los días, a precio fijo, las virtudes, las nobles acciones y los méritos de todos los cortesanos de París, sin contar que cada partido político posee un órgano particular, en el cual señala y encomia todas las bellas acciones políticas.

El mismo viejo Voss dijo que Homero vale más que todos los dioses. Por tanto, nos está permitido considerar a Rodolfo, el "misterio de los misterios revelado", como responsable de las ideas de Eugenio Sue. Además, Szeliga agrega: "Los pasajes con que Eugenio Sue interrumpe el relato, comienza y termina episodios, son además muy numerosos dentro de ellos, y todos son críticos".

CUADRO DE LA JUSTICIA CRITICA COMPLETA (1)

| JUSTICIA EXISTENTE | JUSTICIA CRÍTICA CONTEMPLATIVA |
|---|---|
| *Nombre:* Justicia criminal. | *Nombre:* Justicia virtuosa. |
| *Símbolo:* Sostiene una espada para reducir en una cabeza a los malvados. | *Símbolo:* Sostiene una corona para engrandecer en una cabeza a los buenos. |
| *Finalidad:* Castigo del malo, encarcelamiento, infamia, privación de la vida. | *Finalidad:* Recompensa del bueno, libertad, honor, conservación de la vida. |
| El pueblo conoce el terrible castigo que cae sobre el malo. | El pueblo conoce el triunfo brillante del bueno. |
| *Medios para descubrir a los malos:* Espionaje policial, espías encargados de cazar a los malos. | *Medios para descubrir a los buenos:* Espionaje de la virtud, espías encargados de cazar a los buenos. |

(1) *Los Misterios de París.* IV. La Loba y la Gonalense, pág. 69.

| | |
|---|---|
| *Decisión estableciendo que fulano es malo:* Juzgado del crimen. El ministerio público señala los crímenes del acusado y lo denuncia a la vindicta pública. | *Decisión estableciendo que mengano es bueno:* Juzgado de la virtud. El ministerio público señala las bellas acciones del acusado y las denuncia al reconocimiento público. |
| *Estado del criminal después del veredicto:* Está bajo la vigilancia de la alta policía. Es mantenido en la prisión. El Estado realiza gastos por él. | *Estado del virtuoso después del veredicto.* Está bajo la vigilancia de la alta caridad moral. Es mantenido en su casa. El Estado realiza gastos por él. |
| *Ejecución:* El criminal asciende al cadalso. | *Ejecución:* Al lado del cadalso se eleva un pedestal adonde sube el gran hombre de bien. Es la picota de la virtud. |

## IV. — SUPRESION DE LOS DEPRAVADOS EN LA CIVILIZACION Y DE LA ILEGALIDAD EN EL ESTADO.

El medio preventivo jurídico que debe suprimir los crímenes y, por consecuencia, la depravación en la civilización, consiste en la tutela protectora con que el Estado cubre a los hijos de los supliciados y de los criminales condenados a reclusión perpetua. Eugenio Sue quisiera organizar con más liberalismo la condena de los criminales. Ninguna familia deberá tener, en adelante, el privilegio hereditario de los crímenes y la libre concurrencia de los crímenes debe vencer al monopolio.

En cuanto a la ilegalidad en el Estado, Eugenio Sue la suprime por medio de la reforma del código penal y por la institución, particularmente, de abogados de oficio retribuidos. Encuenta que este estado de cosas ha desaparecido en el Piamonte, en Holanda, etc., donde existe el abogado de pobres. El único reproche que se puede hacer a la legislación francesa es no retribuir al abogado de pobres y no confinarlo en la tarea de defender a los indigentes; la delimitación legal de la pobreza es por lo demás, demasiado limitada. Como si la ilegalidad, la ausencia de derechos, no comenzara precisamente con el mismo proceso; como si en Francia no se supiese desde hace mucho tiempo que el derecho no da nada, sino que se conforma con sancionar lo que existe. Se diría que la distinción, devenida

banal, entre el derecho y el hecho, resulta para el novelista un misterio de Paris.

Si a esta revelación crítica de los misterios jurídicos, agregamos aún las grandes reformas que Eugenio Sue quiere realizar en el mundo de los porteros, comprenderemos al periódico parisiense *Satán.* En ese periódico los vecinos de un barrio de la ciudad escriben a ese "gran reformador a tanto la línea", que sus calles todavía carecen de iluminación a gas. Sue responde que en el sexto volumen de su *Judío Errante,* remediará ese inconveniente. Los de otro barrio se quejan de la insuficiencia de la instrucción primaria. El señor Sue promete realizar, en el décimo volumen de su *Judío Errante,* la reforma de la instrucción primaria de ese barrio.

## V. — EL MISTERIO REVELADO DE LOS PUNTOS DE VISTA.

El señor Szeliga escribe: "Rodolfo no se detiene en su elevado punto de vista... No retrocede ante el trabajo de ocupar a su elección los puntos de vista más diversos: arriba, abajo, a la derecha, a la izquierda".

*Uno de los principales misterios de la crítica crítica es el punto de vista,* así como su condena, colocándose en el punto de vista del punto de vista. A sus ojos, todo hombre y toda producción intelectual devienen simples puntos de vista.

Nada es más fácil que penetrar el misterio del punto de vista. Para eso basta haber aclarado el misterio general de la crítica crítica, que consiste en volver a servir continuamente su viejo galimatías especulativo.

Para comenzar, dejemos que la misma crítica se pronuncie por boca del patriarca Bruno Bauer sobre su teoría del punto de vista: "La ciencia... nunca tiene que ocuparse de tal o cual individuo en particular, de tal o cual punto de vista determinado... Ciertamente no dejará de hacerlo, y, todas las veces que valga la pena y que esos límites tengan verdaderamente una importancia humana, no dejará de suprimirlos; pero considera a esos límites como una simple categoría y una característica del conocimiento y no habla, pues, más que para aquellos que tienen la osadía de elevarse a la generalidad del conocimiento y de no permanecer a toda fuerza encerrados en esos límites". (*Anekdota II,* pág. 27).

El misterio de esa osadía de Bruno Bauer lo encontramos en la *Fenomenología* de Hegel. Como Hegel reemplaza aquí al hom-

bre por el conocimiento, la realidad humana más variada aparece simplemente como una forma determinada, como una característica del conocimiento. Incluso una simple certeza del conocimiento no es más que una categoría pura, una idea pura, que por lo tanto puedo suprimir en el pensamiento puro y vencer por el pensamiento puro. En la *Fenomenología* de Hegel, las bases materiales, sensibles, objetivas de las diferentes y diversas formas del conocimiento humano, son dejadas en pie, y toda esta obra destructiva termina en la filosofía más conservadora, porque ella cree haber triunfado sobre el mundo objetivo, real y sensible desde que lo ha transformado en un simple ser ideal, en una simple característica del conocimiento y, en consecuencia, puede resolver a su adversario, que se ha hecho etéreo, "en el éter del pensamiento puro". La *Fenomenología,* pues, termina naturalmente por suplantar a toda realidad humana con "el saber absoluto"; el "saber", porque el saber constituye la única existencia del conocimiento y por el conocimiento no se conoce más que él mismo y no es molestado por un mundo objetivo real y condicionado por ese mundo. Presenta al mundo sin pies ni cabeza. En su cabeza, pues, puede suprimir todos los límites, dejándolos subsistir naturalmente para la mala materialidad, para el hombre real. Además, considera necesariamente como límite todo lo que revela la limitación del conocimiento, esto es, toda la materialidad, realidad, individualidad de los hombres y de su mundo. Toda la fenomenología tiende a demostrar que el conocimiento es la única realidad.

Porque el "mundo religioso como tal" existe únicamente en tanto que mundo del conocimiento, el crítico crítico —teólogo *ex profeso*— no podría imaginar que existe un mundo donde hay una distinción entre el conocimiento y el ser, un mundo que continuará subsistiendo cuando yo suprimo simplemente su existencia ideal, su existencia como categoría, como punto de vista, es decir, cuando yo modifico mi propio conocimiento subjetivo sin modificar de manera realmente objetiva la realidad objetiva, esto es, sin modificar mi propia realidad objetiva, la mía y la de los otros hombres. La identidad mística especulativa del ser y del pensamiento se encuentra por tanto en la crítica como la identidad no menos mística de la práctica y de la teoría. De aquí la cólera de la crítica contra la práctica que pretende ser aún otra cosa que teoría, y contra la teoría que pretende ser todavía otra cosa que la reducción de una categoría determinada a la "universalidad ilimitada

del conocimiento". La propia teoría se limita a declarar que todo lo que está determinado resulta ser simplemente la antinomia de esa universalidad ilimitada y, por tanto, no existe; tales, por ejemplo, el Estado, la propiedad privada, etc. Por otra parte, está obligada a mostrar cómo el Estado, la propiedad privada, etc., transforman a los hombres en abstracciones, o son productos del hombre abstracto en lugar de ser la realidad del hombre individual y concreto.

Claro está que, si la *Fenomenología* de Hegel, a pesar de su tara especulativa original, da sobre muchos puntos los elementos de una real característica de las condiciones humanas, el señor Bruno y consortes no nos dan más que una caricatura hueca, una caricatura que se conforma con aislar tal carácter particular de un producto espiritual, de separarlo de las condiciones reales y de los movimientos reales, de hacer de él algo ideal, una categoría, de dar luego esta categoría como el punto de vista del producto, de la condición y del movimiento, a fin de poder dejar caer miradas triunfadoras sobre lo que ella deja debajo suyo, y todo esto con aires de gran sabio y colocándose en el punto de vista de la abstracción, de la categoría general, del conocimiento general.

Para Rodolfo todos los hombres están colocados en el punto de vista del bien y del mal, y son juzgados desde ese doble punto de vista fijo; para el señor Bauer y consortes los hombres están colocados en el punto de vista de la crítica o de la masa. Pero ambos transforman a los hombres reales en puntos de vista abstractos.

## VI. — REVELACION DEL MISTERIO DE LA UTILIZACION DEL AMOR HUMANO, O CLEMENCIA DE HARVILLE.

Todo lo que Rodolfo ha sabido hacer hasta aquí, es, a su manera, recompensar a los buenos y castigar a los malvados. Vamos a ver cómo las pasiones se hacen útiles o cómo se da a la bella naturaleza de Clemencia de Harville el desarrollo conveniente (1).

"Rodolfo —dice el señor Szeliga—, hace resaltar el lado divertido de la beneficencia. Un pensamiento que demuestra un conocimiento tal de los hombres, que no podría tener su origen más

(1) *Los Misterios de París* III Rigoletta y Rodolfo, Cap II Clemencia de Harville.

que en un espíritu que ha pasado, como el de Rodolfo, por la prueba de fuego."

Las expresiones de que se sirve Rodolfo en su conversación con Clemencia: hacer atrayente, utilizar el gusto natural, reglamentar la intriga, utilizar las inclinaciones a la disimulación y a la astucia, transformar en cualidades generosas los instintos imperiosos, inexorables, etc., estas expresiones, no menos que las inclinaciones atribuidas aquí de preferencia a la naturaleza femenina, revelan la fuente secreta de la sabiduría de Rodolfo: Fourier. Ha tenido entre sus manos una exposición popular de la doctrina de Fourier.

La aplicación de esta teoría es propiedad crítica de Rodolfo tanto como la aplicación anteriormente indicada de la teoría de Bentham. La joven marquesa no deberá encontrar en la beneficencia en sí, la satisfacción de su ser humano, un fondo humano y una finalidad de la actividad y, por consecuencia, una distracción que podría tener del mismo modo como fondo no importa qué otra materia. La miseria es explotada sabiamente para procurar al benefactor lo picante de la novela, la satisfacción de la curiosidad, aventuras, disfraces, el goce de la propia excelencia, emociones, etcétera.

De este modo, inconscientemente, Rodolfo ha enunciado el misterio, hace ya mucho tiempo revelado, de que la miseria humana misma, de que la infinita depravación que debe aceptar la limosna, asimismo debe servir a la aristocracia del dinero y de la cultura para su entretenimiento, para satisfacer su amor propio y su arrogancia. Las innumerables asociaciones de beneficencia de Alemania y Francia, así como las exhibiciones caritativas de Inglaterra, los conciertos, los bailes, los banquetes de beneficencia para los pobres, e incluso las suscripciones públicas en favor de las víctimas de alguna catástrofe, no tienen otro significado. En este sentido hace mucho, pues, que la caridad estaría organizada como diversión.

La metamorfosis que se opera de golpe y sin motivos en la marquesa, al oír la sola palabra de diversión, nos hace creer que no durará su cura. O mejor dicho, esta metamorfosis sólo tiene la apariencia de ser súbita y sin motivos, y de haberse operado por las palabras de Rodolfo, quien describe a la caridad como una diversión. La marquesa ama a Rodolfo y Rodolfo quiere disfrazarse, intrigar, correr aventuras junto a la marquesa, bajo la cubierta de

la caridad. Más tarde, durante su visita de caridad a la prisión Saint Lazare, la marquesa deja estallar sus celos en contra de Flor de María, y para ser caritativa con respecto a sus celos, oculta a Rodolfo la detención de Flor de María. Situando las cosas en el mejor terreno, podemos decir que Rodolfo le ha enseñado a esa mujer desgraciada a jugarles una absurda comedia a las pobres gentes. Un galán de París nos descubre el misterio de la filantropía, imaginado por Rodolfo, cuando, después del baile, invita a cenar a su compañera de danza: "¡Ah! ¡Señora! ¡Haber bailado en beneficio de esos pobres polacos no es suficiente!... ¡Seamos filántropos hasta el fin..., ahora vayamos a cenar en beneficio de los pobres!"

## VII. — REVELACION DEL MISTERIO DE LA EMANCIPACION DE LAS MUJERES, O LUISA MOREL.

A causa de la detención de Luisa Morel, Rodolfo se entrega a reflexiones que pueden ser resumidas de la siguiente manera: "A menudo el amo pervierte a la sirvienta por medio del terror, la sorpresa o el aprovechamiento de las ocasiones creadas por la naturaleza *misma de la domesticidad. La hunde en la desgracia, la* vergüenza, el crimen. Pero la ley quiere ignorar todo esto... El criminal, que de hecho ha incitado a la joven al infanticidio, no es castigado".

En sus reflexiones, Rodolfo ni siquiera llega a someter el servicio doméstico a su alta crítica. Pequeño príncipe, favorece a todo lo que se parece a la servidumbre. Y mucho menos comprende la condición general de la mujer en la sociedad moderna, y la considera inhumana, absolutamente fiel a su vieja teoría, lamenta simplemente la falta de una ley que castigue al seductor y agregue terribles castigos al arrepentimiento y a la expiación.

Solamente Rodolfo tendría que estudiar la legislación actual de otros países. La legislación inglesa colma sus deseos. En su delicadeza —de la cual Blackstone hace el mayor elogio—, llega hasta declarar culpable de felonía a cualquiera que seduzca a una ramera.

El señor Szeliga hace resonar sus fanfarrias: "¡Esto! — ¡Pensad, pues! — ¡Rodolfo! — Comparad por tanto esas ideas con vuestras elucubraciones fantasistas sobre la emancipación de la mujer. Esta emancipación es posible tocarla en cierto modo con el dedo en Rodolfo, mientras que vosotros sois, por vuestra idiosincrasia,

demasiado prácticos y, en consecuencia, experimentáis tantos fracasos en vuestras tentativas".

En cualquier caso, le debemos al señor Szeliga la revelación de que un hecho puede ser tocado en cierto modo con el dedo en las ideas. Para apreciar bien su procedimiento, que consiste en comparar a Rodolfo con los hombres que han preconizado la emancipación de la mujer, basta poner las ideas de Rodolfo frente a las siguientes fantasías de Fourier:

"El adulterio, la seducción, hacen honor a los seductores y son de buen tono... ¡Pero pobre muchacha! ¡Qué crimen el infanticidio! Si ella aprecia la honra, es necesario que haga desaparecer las pruebas de su deshonra; y si ella sacrifica su hijo a los prejuicios del mundo, es deshonrada aún más y cae bajo los prejuicios de la ley... Tal es el círculo vicioso que describe todo mecanismo civilizado... ¿No es la joven una mercancía expuesta en venta para quien quiera negociar la adquisición de su propiedad exclusiva?... Lo mismo que en álgebra dos negaciones equivalen a una afirmación, se puede decir que en el negocio conyugal, dos prostituciones equivalen a una afirmación... Los progresos sociales y los cambios de períodos se operan en razón directa del progreso de las mujeres hacia la libertad; y las decadencias de orden social se operan en razón del decrecimiento de la libertad de las mujeres... La servidumbre de las mujeres de ninguna manera beneficia a los hombres. ¡Qué chasco para el sexo masculino el haberse condenado a llevar una cadena que es para él objeto de espanto y cuán castigado es el hombre por las molestias de semejante lazo, por haber reducido la mujer a servidumbre!... Fuera del estado libre y combinado, la mujer se transforma... en un ser de tal modo inferior a su destino y a sus medios que uno se inclina a despreciarla cuando se la juzga superficialmente y por las apariencias... ¡Cómo podría escapar la mujer a inclinaciones serviles y pérfidas cuando la educación la obliga desde la infancia a ahogar su carácter para plegarse al primer llegado que el azar, la intriga o la avaricia, le elegirán por esposo!" (Fourier, *Obras Completas, I,* París, 1846).

Frente a las ideas de Rodolfo resulta superfluo enviar al lector a la magistral caracterización del matrimonio que nos han dado Fourier y los escritores de la fracción materialista del comunismo francés.

El desecho más lamentable de la literatura francesa —tal

como lo encontramos en el novelista—, le revela siempre misterios desconocidos a la crítica crítica.

## VIII. — REVELACION DE LOS MISTERIOS DE LA ECONOMIA POLITICA.

### *a) Revelación teórica de los misterios de la economía política.*

*Primera revelación:* A menudo la riqueza conduce a la prodigalidad y la prodigalidad a la ruina.

*Segunda revelación:* Las anteriores consecuencias de la riqueza tienen su origen en una educación insuficiente de la juventud rica.

*Tercera revelación:* La herencia y la propiedad privada deben seguir siendo inviolables y sagradas.

*Cuarta revelación:* Moralmente, el rico debe rendir cuentas del empleo de su fortuna a los trabajadores. Una gran fortuna es un depósito hereditario, un feudo confiado a manos prudentes, firmes, hábiles, generosas y, al mismo tiempo, encargadas de hacer fructificar esa fortuna y de utilizarla de tal modo que todo lo que pueda encontrarse en la esfera de irradiación brillante y saludable de la gran fortuna resulte fecundado, vivificado y mejorado.

*Quinta revelación:* El Estado debe proveer a la juventud rica e inexperta de los rudimentos de la economía individual. Debe moralizar la fortuna.

*Sexta revelación:* El Estado, finalmente, debe ocuparse del enorme problema de la organización del trabajo. Debe dar el saludable ejemplo de la asociación de los capitales y del trabajo, de una asociación que sea honesta, inteligente y equitativa, que asegure el bienestar del obrero sin perjudicar a la fortuna del rico, que establezca entre estas dos clases, lazos de afecto, de agradecimiento y garantice, así, para siempre, la tranquilidad del Estado.

Como aún el Estado no practica esa teoría, el mismo Rodolfo da algunos ejemplos prácticos. Revelarán el misterio de que, para Eugenio Sue, Rodolfo y la crítica crítica, las condiciones económicas más conocidas siguen siendo misterios.

*b) El banco de los pobres.*

Rodolfo establece un Banco para pobres. Los estatutos de este Banco crítico son los siguientes:

"Debe ayudar a los obreros honestos, casados, cargados de familia y sin trabajo. Debe reemplazar a las limosnas y los "montes de piedad". Dispone de un ingreso anual de 12.000 francos y hace préstamos de 20 y 40 francos, sin interés. Primero limita su acción a la séptima circunscripción de París, a una de aquellas en que la clase obrera es más numerosa. Estos préstamos solamente serán acordados a los obreros y obreras que presenten un certificado de buena conducta extendido por sus últimos patrones. En él se indicará la causa y la fecha de suspensión del trabajo. Estos préstamos serán reembolsables por sextas o décimas partes, a elección del solicitante, a partir del día en que haya encontrado empleo. Firmará un simple compromiso de honor de devolver el préstamo en las épocas fijadas. A ese compromiso adherirán, como garantes, dos de sus camaradas, a fin de desarrollar y extender, mediante la solidaridad, la religión de la promesa jurada" (1). Siendo la finalidad crítica del Banco de los pobres remediar uno de los accidentes más graves de la vida obrera, el paro forzoso, los préstamos - socorros sólo serán acordados a los trabajadores sin conchabo. El señor Germain, encargado de administrar esta institución, tendrá un sueldo anual de 10.000 francos.

Digamos ahora la opinión de la masa sobre la práctica de la economía política crítica. El ingreso anual es de 12.000 francos. A cada persona se le hace un préstamo-socorro de 20 a 40 francos, en término medio, de 30 francos. El número de obreros oficialmente reconocidos como menesterosos en la séptima circunscripción es de 4.000, como mínimo. Cada año se puede ayudar, por tanto, a 400 individuos, es decir, a la décima parte de los obreros que necesitan ayuda. El tiempo de paro forzoso debe calcularse en París, como mínimo, en cuatro meses o dieciséis semanas. 30 francos repartidos en dieciséis semanas dan un poco menos de 1.88 francos por semana, o 0,27 céntimos por día. Pero el gasto de cada parado francés es, en término medio, un poco superior a 0,47 céntimos, de los cuales más de 30 céntimos gasta en alimentos. Pero el obrero sostenido por Rodolfo está cargado de familia. Supongamos que tiene una mujer y dos hijos; por tanto, quedan para

(1) *Los Misterios de París* VII Rodolfo y Sarah, pág 56

repartir 0,27 céntimos entre cuatro personas. Se necesitan por lo menos 0,15 céntimos por día para alojamiento; quedan 0,12 céntimos. Cada parado consume por día, más o menos 0,14 céntimos de pan. Con el socorro del Banco de los pobres, inventado por la crítica, el obrero y su familia no podrán comprar —incluso sin tener en cuenta todas las demás necesidades—, el cuarto de pan necesario, y ciertamente morirán de hambre, a menos que recurran a los medios que ese Banco quiere suprimir: Banco de préstamos, mendicidad, robo, prostitución.

Pero, en cambio, se da al administrador un puesto bastante brillante. El ingreso a administrar es de 12.000 francos y el sueldo del administrador de 10.000 francos. La administración cuesta, en consecuencia, el 45 %, casi el triple de lo que cuesta en París la administración ordinaria de la asistencia pública, que no insume más que el 17 % más o menos.

No obstante, admitamos por un instante que la ayuda acordada por el Banco de los pobres sea una ayuda real y no simplemente ilusoria. Pero entonces, toda la organización del misterio revelado se reduce a la ilusión de que bastaría una distribución diferente del salario para que el obrero tenga de qué vivir durante todo el año.

Para llamar a las cosas por su nombre, recordemos que, para 7.500.000 obreros franceses, el ingreso anual no es más que de 91 francos por cabeza, y para otros 7.500.000 de 120 francos por cabeza, vale decir, por debajo de los que es absolutamente necesario para vivir.

Tomando el lado razonable de la idea, el Banco de pobres se reduce a esto: mientras el obrero tiene una ocupación, se le retiene de su salario la suma que necesitará para vivir durante los días de paro forzoso. Si le adelanto, en el momento del paro, una cierta suma de dinero con el compromiso, para él, de reembolsármela durante el período de trabajo o que durante el período de trabajo me entregue una cierta suma de dinero con el compromiso, para mí, de restituírsela en los momentos de paro, todo esto se reduce a lo mismo. Me entrega siempre, mientras trabaja, lo que le doy mientras está sin trabajo.

El "puro" Banco de los pobres no diferiría, pues, de la vulgar caja de ahorros más que por dos características completamente particulares y muy críticas: en primer lugar, el Banco presta su dinero a fondos perdidos, con la absurda hipótesis de que el obrero

podrá reembolsar cuando quiera y que siempre que pueda querrá reembolsar; en segundo lugar, no paga intereses por las sumas depositadas por el obrero. Puesto que la suma depositada se presenta en forma de adelanto, el Banco ya resulta generoso no reclamando intereses al obrero.

*c) La granja modelo de Bouqueval.*

Rodolfo crea una granja modelo en Bouqueval. El lugar resulta de lo mejor elegido, ya que tiene recuerdos feudales, esto es, un castillo señorial.

Cada uno de los seis hombres ocupados en esta granja, recibe un salario anual de 150 escudos o 450 francos, y cada mujer un salario de 60 escudos o 180 francos. Además, son alojados y alimentados. La comida ordinaria de las gentes de Bouqueval se compone de un formidable plato de jamón, de un plato no menos formidable de guiso de cordero con papas, y, finalmente, de un cuarto de ternero asado, adornado con dos ensaladas de invierno, acompañado de dos canastas de manzanas y de dos quesos. Tres o cuatro jarros de arcilla llenos de una sidra espumante, etc., etc. [1]. Cada uno de los obreros realiza dos veces más trabajo que el jornalero agrícola ordinario.

La suma total de la renta total producida en Francia no da, en un reparto igualitario, más que 93 francos, término medio, por persona, y el número de habitantes directamente ocupados en la agricultura comprende los dos tercios de la población total. En consecuencia, se puede deducir de ello que no solo se operaría una revolución extraordinaria en la distribución, sino también en la producción de la riqueza nacional, si todo el mundo imitara a la granja modelo de nuestro califa alemán.

Para obtener este aumento enorme de la producción, Rodolfo no ha hecho, sin embargo, más que duplicar el trabajo y sextuplicar la alimentación de cada obrero.

Como el campesino francés es muy laborioso, es preciso que los obreros que rinden el doble de trabajo sean atletas sobrehumanos. Es lo que parecen indicar, por lo demás, los formidables platos de carne. Podemos suponer, pues, que cada uno de esos obreros consume diariamente una libra de carne, por lo menos.

Si se distribuyera toda la carne producida en Francia, cada individuo no tendría ni siquiera un cuarto de libra. Es compren-

(1) *Los Misterios de París*. II. El Maestro y la Urraca, pág. 65.

sible, pues, la revolución que en este orden de ideas produciría también el ejemplo de Rodolfo. La población rural consumiría por sí sola más carne que la que produce Francia; y tanto, que al final de cuentas, esta reforma crítica dispensaría a Francia de toda cría de ganado.

La quinta parte del ingreso bruto que —según los informes del administrador de Bouqueval, el padre Chatelain—, Rodolfo distribuye entre sus obreros, además del alto salario y de la mesa lujosa, no es sino su renta agraria. Se admite, en efecto, de acuerdo a una valuación media, que en general una quinta parte del ingreso bruto corresponde al terrateniente francés; en otros términos, que la cuota de su renta asciende a la quinta parte del rendimiento bruto, una vez realizado el descuento de los gastos de producción y de relación del capital de explotación. Y si bien Rodolfo disminuye indudablemente y de manera desproporcionada la relación de su capital de explotación, aumentando de modo desmesurado el gasto realizado por los obreros, —según Chaptal (*De la industria francesa*, I, 239), el monto medio de la ganancia de un obrero agrícola francés es de 120 francos—, y si bien distribuye entre los obreros toda su renta agraria, el padre Chatelain afirma que con este método Monseñor aumenta sus ingresos y estimula así a los demás propietarios agrarios para que practiquen la misma organización, aunque éstos sean no-críticos.

La granja modelo de Bouqueval no es más que una simple apariencia fantástica. Los fondos no provienen de la explotación del suelo, sino de la bolsa mágica de Fortunatus, de la que dispone Rodolfo.

Pero el crítico crítico exclama en las nubes: "A la primer mirada se ve que este plan no es una utopía". Unicamente la crítica crítica es lo bastante perspicaz para juzgar a la primer mirada que la bolsa de Fortunatus no es una utopía. La primera mirada crítica... es el "mal de ojo".

## IX. — RODOLFO: LA REVELACION DEL MISTERIO DE TODOS LOS MISTERIOS.

El medio mágico gracias al cual Rodolfo realiza sus salvatajes y todas sus curaciones maravillosas, no consiste en sus bellas palabras, sino en su dinero contante y sonante. Así son los moralistas —dice Fourier—. Se necesita ser millonario para imitar a sus héroes.

La moral es la impotencia puesta en acción. Todas las veces que se dedica a combatir al vicio termina por fracasar. Y Rodolfo ni se eleva al punto de vista de la moral independiente, que descansa al menos en la conciencia de la dignidad humana. Por el contrario, su moral se basa en la conciencia de la debilidad humana. Encarna a la teología moral. Las obras que realiza con sus ideas fijas cristianas, con las cuales mide al mundo: la caridad, la devoción, la abnegación, el arrepentimiento, las recompensas y las penas, los castigos terribles, el aislamiento, la salvación del alma, etc., las hemos desisecado detalladamente y hemos demostrado que no son más que vulgares bufonadas. Sólo nos queda aquí ocuparnos del carácter personal de Rodolfo: el misterio revelado de todos los misterios, el misterio revelado de la crítica pura.

Desde su adolescencia, Rodolfo, el Hércules crítico, ve concretarse la oposición del bien y del mal en dos personajes: Murf y Polidori, ambos preceptores de Rodolfo. El primero le dirige hacia el bien y es el bueno; el segundo le encamina hacia el mal y es el malvado. A fin de que esta concepción no ceda en nada, en cuanto a vulgaridad, a las concepciones análogas que figuran en *otras novelas morales, Murf, el bueno, no debe ser ni sabio ni particularmente* inteligente. Pero es honrado, simple, taciturno; por expresiones tales como vergonzoso, infame, sabe elevarse por encima del malo y siente horror por todo lo que es bajo. Para emplear el lenguaje de Hegel, armoniza la melodía del bien y de lo verdadero de modo que todo da la misma nota.

Por el contrario, Polidori es un fenómeno de habilidad, de saber, de educación, pero a la vez de la inmoralidad más peligrosa: posee sobre todo lo que Eugenio Sue, perteneciente a la piadosa joven burguesía, no podía olvidar: el más espantoso escepticismo. Para juzgar la energía intelectual y la cultura de Eugenio Sue y de su héroe, hay que recordar el terror pánico que les inspira el escepticismo.

"Murf —dice el señor Szeliga—, es la falta eterna del 13 de enero, a la vez que la expiación de esa misma falta, debido a su afecto y a su fidelidad incomparables a la persona de Rodolfo". Si Rodolfo es el *deus ex machina* y el reparador del mundo, Murf es el *deus ex machina* personal y el reparador de Rodolfo.

"¡Rodolfo y la salvación de la humanidad, Rodolfo y la realización de las perfecciones naturales del hombre; he aquí lo que para Murf constituye una sola y misma cosa, a la cual se dedica

fielmente, no con la estúpida fidelidad de un perro o de un esclavo, sino con la fidelidad de un esclavo consciente y organizado!" Por tanto, Murf es un esclavo avisado, consciente y organizado. Como todo servidor de príncipes, identifica a su amo con la salvación de la humanidad. El barón de Graün le halaga llamándole intrépido guardia de corps. El mismo Rodolfo lo llama modelo de sirviente. Y Murf es, en verdad, un sirviente modelo. En sus conversaciones a solas nunca dejaba de llamar —nos informa Eugenio Sue—, Monseñor a Rodolfo. En público le llama señor con los labios, pero en el fondo del corazón no deja de decirle Monseñor.

"Murf levanta el velo que cubre los misterios, pero sólo lo hace a causa de Rodolfo. Contribuye a romper el poder de los misterios". La conversación de Murf con el barón Graün nos revela cuán denso es el velo que le oculta las más íntimas situaciones. Ya que la ley reconoce al individuo el derecho de defenderse en caso de legítima defensa, deduce que Rodolfo —nuevo juez de la Santa Veheme—, tenía el derecho de enceguecer al maestro de escuela ligado y sin defensa. Cuando nos dice cómo Rodolfo, delante de los jueces, hará el relato de sus nobles acciones, exhibirá sus frases grandilocuentes y dejará desbordar su gran corazón, sus palabras son dignas de un colegial que acaba de leer *Los Bandidos* de Schiller. El misterio cuya solución propone Murf al mundo, es el siguiente: ¿cuando él jugaba al carbonero, con qué se había ennegrecido la cara: con polvo de carbón o con pintura?

"Los ángeles serán enviados, y apartarán a los malos de entre los justos". (Mateo. XIII. 49). "Tribulación y angustia sobre toda alma que obra lo malo; gloria, honra y paz a cualquiera que obra el bien." (San Pablo, Epístola a los romanos, II, 9-10). Rodolfo se erige por sí mismo en ángel de este género. Sale a combatir para separar a los justos de los malos, para castigar a los malos y recompensar a los buenos. La representación del bien y del mal le ha impregnado de tal modo el cerebro, que cree en la existencia del diablo en persona y lo quiere capturar vivo y coleando, como le sucedió antaño al profesor Sack, de Bonn. Por otra parte, trata de imitar en pequeño al contrario del diablo, es decir a Dios. Se complace "en representar un poco el papel de la Providencia". Del mismo modo que en la realidad todas las diferencias se confunden de más en más en la diferencia entre el rico y el pobre, todas las diferencia aristocráticas se reducen, en el pensamiento, a la oposición entre el bien y el mal. Esta distinción es la última forma

que la aristocracia da a sus prejuicios. El mismo Rodolfo se considera bueno y los malos no están en el mundo más que para permitirle el pleno goce de su propia excelencia. Examinemos "al bueno" desde un poco más cerca.

Rodolfo practica una beneficencia y una prodigalidad tales como las que practica el califa de Bagdad en las Mil y una Noches. No puede llevar adelante esta vida sin chupar, como un vampiro, hasta la última gota de su pequeño principado alemán. Según el mismo Eugenio Sue, figuraría entre los príncipes alemanes mediatizados, si la protección de un marqués francés no le hubiera salvado de una abdicación involuntaria. Esta indicación nos permite justipreciar la grandeza de su país. También se puede comprender el espíritu crítico con que Rodolfo juzga su situación, si se piensa en el hecho de que el pequeño Serenísimo alemán cree necesario guardar en París un semi-incógnito, para evitar todo sensacionalismo. Se hace acompañar por un canciller con el solo fin crítico de que él represente "el lado teatral y pueril del poder soberano"; como si fuera de él mismo y de su espejo, un pequeño Serenísimo tuviera necesidad de un tercer figurante para representar el aspecto teatral y pueril del poder soberano. Gracias a Rodolfo, sus gentes han llegado a ese mismo desconocimiento crítico de ellos mismos. Así, el sirviente Murf y el encargado de negocios Graün, no se dan cuenta de que el negociante parisiense Badinot les toma el pelo, simulando creer que sus asuntos privados son asuntos de Estado, y que habla con tono sarcástico "de las relaciones ocultas que pueden existir entre los intereses más diversos y los destinos de los imperios". "Sí —informa el enviado de Rodolfo—, a veces comete la imprudencia de decirme: ¡Cuántas complicaciones desconocidas o vulgares hay en el gobierno de un Estado! ¡No obstante, quién diría que las notas que os entrego, señor Barón, tienen indudablemente una cierta influencia en los asuntos de Europa!" (1). El encargado de negocios y Murf no encuentran la imprudencia en el hecho que se les atribuya una influencia sobre los asuntos de Europa, sino en el hecho que Badinot idealiza de este modo a su humilde profesión.

Ante todo recordemos una escena de la vida íntima de Rodolfo. Le cuenta a Murf: "Me encuentro en uno de mis momentos de orgullo y de felicidad" (2). Pero en seguida le vemos fuera de sí

(1) *Los Misterios de París* I Flor de María, pag. 85
(2) Id. íd., pág. 49.

porque Murf no quiere responder a una pregunta suya: "Os ordeno hablar". Murf no quiere dejarse mandar. Rodolfo le replica: "No me agradan las reticencias". Hasta la vulgaridad, se olvida recordarle a Murf que, de todos modos, él le paga sus servicios. Y nuestro joven no se tranquiliza sino cuando Murf le dice: "¡Monseñor! ¡Recordad el 13 de enero!" Olvidado un instante, reaparece de inmediato en Murf el carácter del sirviente. Por suerte se arranca los cabellos que no tiene; está desesperado por haberle hablado un poco rudamente a su Alteza, quien quiere llamarle modelo de sirviente, su bueno, viejo y fiel Murf.

Después de habernos dado algunas muestras de lo que hay de malo en él, Rodolfo retorna a su idea fija del bien y del mal y nos pone al tanto sobre los progresos que ha hecho en el terreno del bien. Las limosnas y la piedad son llamadas por él las castas y piadosas consoladoras de su alma herida. "Pero prostituir, degradar *a la limosna y a la piedad socorriendo a seres indignos*, infames, sería horrible, impío, sacrílego. Sería dudar de Dios; y quien da, debe hacer creer en El" (1). ¡Darle limosna a un réprobo! ¡Cosa imposible de imaginar! Para Rodolfo cada impulso de su alma es de una importancia infinita. Por lo tanto, no deja de apreciar y de observar todos sus movimientos. En su conversación con Murf se consuela diciendo que Flor de María le emocionó. "Estaba emocionado, ¡oh!, emocionado hasta las lágrimas, y se me acusa de estar estragado, de ser duro e inflexible" (2). Después de haber demostrado así su propia bondad, se exaspera contra lo que es malo, contra la perversidad de la madre desconocida de Flor de María, y, dirigiéndose a Murf, declara con la mayor solemnidad: "Sabes que ciertas venganzas me son muy queridas, y muy preciosos ciertos sufrimientos". Y al mismo tiempo hace muecas tan diabólicas que el fiel sirviente exclama lleno de espanto: "¡Ay, Monseñor!" Este gran señor se parece un poco a los miembros de la joven Inglaterra, que, asimismo, quieren reformar al mundo, realizan nobles acciones y están sujetos a otros accidentes históricos del mismo género.

La naturaleza aventurera de Rodolfo nos provee la primera explicación de las aventuras y situaciones a las cuales se expone. Ama lo picante de la novela, la distracción, las aventuras, los disfraces; su curiosidad es insaciable; experimenta la necesidad de

(1) Id. íd., pág 47
(2) *Los Misterios de París*. I. Flor de María, pág. 49.

emociones vivas y picantes; está ávido de violentas excitaciones nerviosas.

También su idiosincrasia es reforzada por su deseo de jugar a la Providencia y de organizar al mundo de acuerdo a su idea fija. Sus relaciones con otras personas están motivadas por una idea fija abstracta o por razones personales y fortuitas.

Si libera al médico negro David y a su amante, no es a causa de la simpatía directamente humana que esas personas inspiran, ni al placer de libertarlas, sino para representar "un poco", frente al amo de ellas, Willis, "el papel de la Providencia", y para castigarlo por no creer en Dios. También por esto le parece que el maestro de escuela es una presa completamente apropiada para aplicarle la teoría penal que desde hace mucho ha imaginado. La conversación de Murf con el barón Graün nos descubre, además, los motivos puramente personales que determinan las nobles acciones de Rodolfo.

El interés de Monseñor por Flor de María proviene, como Murf lo afirma, en primer lugar, de la piedad que la pobrecita inspira, y luego, de la circunstancia de que su hija, cuya pérdida siente tan amargamente, tendría en ese momento la misma edad. Aparte de sus manías humanitarias, Rodolfo se interesa por la marquesa de Harville, debido a que sin el viejo marqués de Harville y de su amistad con el emperador Alejandro, el padre de Rodolfo habría sido eliminado de la lista de los soberanos alemanes.

Su bondad para con la señora Georges y su interés por Germain, el hijo de la señora Georges, tienen el mismo motivo. La señora Georges pertenece a la familia de Harville. "No menos que a sus desgracias y a sus virtudes, la señora Georges debe a su parentesco las incesantes bondades de Monseñor" (1). El apologista Murf trata de enmascarar la ambigüedad de los motivos de Rodolfo con diversas expresiones, tales como: sobre todo, aparte, no menos que.

Finalmente, todo el carácter de Rodolfo se reduce a la hipocresía "pura" con la cual sabe presentarse a sí mismo y a los otros las explosiones de sus malas pasiones como pasiones de los malos, lo mismo que la crítica crítica presenta a sus propias estupideces como estupideces de la masa, sus odiosos rencores contra el desarrollo del mundo, independientemente de ella, como los rencores del mundo contra el desarrollo de la crítica crítica, y, en fin, su

(1) *Los Misterios de París.* I. Flor de María, pág. 88.

egoísmo —que imagina haber absorbido todo el espíritu— como la contradicción de la masa contra el espíritu.

La hipocresía "pura" de Rodolfo la demostraremos mediante su actitud frente al maestro de escuela, a la condesa Sarah Mac Gregor y al notario Jacobo Ferrand.

Rodolfo empujó al maestro de escuela a cometer un robo con fracturas para atraerlo a una trampa y apoderarse de él. El interés que persigue no es un interés humano general, sino un interés puramente personal. El maestro de escuela, en efecto, posee una cartera de la condesa Mac Gregor, y Rodolfo tiene gran interés en apoderarse de esa cartera. Durante la conversación a solas que sostiene con el maestro de escuela, se dice con todas las letras: "Rodolfo se encontraba en una cruel ansiedad: si dejaba escapar esta ocasión para apoderarse del maestro de escuela, no la volvería a encontrar nunca; ese bandido, tomando en adelante muchas precauciones, o quizá detenido y encerrado en la cárcel, se llevaría consigo los secretos que Rodolfo deseaba conocer con tanto interés" (1). Apoderándose del maestro de escuela, Rodolfo se apodera, pues, de la cartera de la condesa Mac Gregor; por interés personal se apodera del maestro de escuela; por pasión personal le enceguece.

Cuando el Chourineur relata a Rodolfo la lucha del maestro de escuela con Murf y motiva su resistencia diciendo que sabía lo que le esperaba, Rodolfo responde: "No lo sabía". Y tiene "un aire sombrío, las facciones contraídas por esa expresión casi feroz de la que hemos hablado" (2). La idea de vengarse pasa por su cabeza, anticipando el goce salvaje que le producirá el bárbaro castigo del maestro de escuela.

Y a la entrada del médico negro, a quien va a convertir en instrumento de su venganza, Rodolfo grita con un furor concentrado: "¡Venganza! ¡Venganza!" (3).

Un furor frío y concentrado le trabaja. Luego, con voz muy baja, murmura su proyecto al oído del médico; y como éste se sobresalta, inmediatamente sabe substituir con un motivo puramente teórico su venganza personal. Sólo se trata de la aplicación de una idea que más de una vez ya ha preocupado a su noble cerebro. Y no olvida agregar melosamente: "Aún tendrá delante suyo el horizonte sin límites de la expiación". Imita a la Inquisición espa-

(1) Id. íd., pág. 57.
(2) Id. íd., pág. 69.
(3) *Los Misterios de París*. I. Flor de María, pág. 70.

ñola que, después de haber enviado a la justicia profana los criminales condenados a ser quemados, pedía hipócritamente que se tuviese piedad para el pecador arrepentido.

Claro está que en el momento en que van a realizarse el interrogatorio y la ejecución del maestro de escuela, el noble señor está instalado en un gabinete muy confortable, vestido con una amplia "robe de chambre" absolutamente negra; además, tiene una palidez extremadamente interesante y, para copiar al tribunal, está sentado detrás de una amplia mesa cargada con las pruebas de cargo. Pero también hay que pintar la expresión de ferocidad y venganza con la cual hizo conocer su proyecto al Chourineur y al médico y presentarle en la actitud solemne y sumamente cómica de alguien erigiéndose en juez universal, "tranquilo, triste, recogido" (1).

Para no dejar subsistir ninguna duda con respecto al "puro" motivo de la ejecución, ese viejo imbécil de Murf confiesa al encargado de negocios, barón Graün, que la pena cruel aplicada al maestro de escuela tenía por finalidad, sobre todo, el vengarse de quien había querido matarle a él, a Murf.

En una charla con Murf, Rodolfo se expresa así: "Mi odio a los malos... se ha hecho más vivaz; mi adversión por Sarah aumenta, sin duda, en proporción al pesar que me causa la muerte de mi hija".

Así, pues, Rodolfo nos dice que su odio a los malos se ha hecho más vivaz. Claro está que su odio es un odio crítico, un odio puro y moral, un odio contra los malos, porque éstos son malos. Por tanto, considera este odio como un progreso que él mismo realiza en el terreno del bien.

Pero a la vez nos revela que este aumento del odio moral no es más que una sanción hipócrita con la cual excusa el crecimiento de su antipatía personal por Sarah. La idea moral imprecisa, el aumento de su odio a los malos, sólo es el disfraz del hecho moral preciso, el crecimiento de su antipatía por Sarah. Esta antipatía tiene una razón muy natural y muy individual: su pesar personal. ¡Y sin duda este pesar da la medida de su antipatía!

Una hipocresía más repugnante se revela en la entrevista de Rodolfo con la condesa Mac Gregor, que está por morir.

Después que la condesa le revela que su hija no es otra que Flor de María, Rodolfo se aproxima a ella con aire amenazante, despiadado. Ella pide perdón. Pero él responde: "Para usted no

(1) Id. íd., pág. 71.

existe el perdón. La maldición caiga sobre usted..., usted..., mi mal genio y el de mi raza" (1). Por lo tanto, quiere vengar a su raza. Luego le dice a la condesa cómo, para expiar la tentativa de asesinato que realizó contra su padre, se ha impuesto la tarea de recorrer el mundo para recompensar a los buenos y castigar a los malos. Rodolfo tortura a la condesa, se abandona a su cólera, pero, a sus propios ojos, no hace más que cumplir la tarea que se ha impuesto el 13 de enero: perseguir al mal.

En el momento en que la abandona, Sarah grita: "¡Piedad!... ¡Me muero! —¡Muérase, pues, maldita!— responde Rodolfo, espantoso de furor".

Esas palabras: espantoso de furor, nos hacen conocer las razones puras, críticas y morales de su conducta. Precisamente ese furor le ha hecho sacar la espada contra su muy noble padre difunto —como se expresa el señor Szeliga—. En lugar de combatir al mal en sí mismo, lo combate en los otros, como crítico puro.

Finalmente, el mismo Rodolfo suprime su teoría católica de las penas. Quiere abolir la pena de muerte, transformar la pena en expiación, pero sólo en tanto que el asesino mate a extraños y no ataque a los miembros de su familia. Rodolfo adopta la pena de muerte cuando el asesinato afecta a uno de los suyos; necesita una doble legislación: una para su propia persona, y otra para las personas profanas.

Por Sarah sabe que Jacobo Ferrand causó la muerte de Flor de María. Se dice a sí mismo: "¡No, esto no es bastante! ¡No es bastante! ¡Qué ardor de venganza! ¡Qué sed de sangre! Cuando no sabía que una de las víctimas del monstruo era mi hija, yo me decía: la muerte de este hombre sería estéril..., mientras que su vida sería fecunda. La vida sin oro, la vida sin la satisfacción de su sensualidad frenética, debía ser una larga y doble tortura. Pero ha entregado mi hija a todos los horrores de la miseria... ¡Mataré a ese hombre!" (2). Y se hace conducir rápidamente a casa de Jacobo Ferrand; pero el estado en que lo encuentra hace superfluo su asesinato.

¡Ese bueno de Rodolfo! Con la ardiente fiebre de la venganza, con la sed de sangre, con un furor tranquilo y reflexionado, con la hipocresía —que excusa casuísticamente todo mal movimiento—, posee precisamente todas las pasiones del malo, a causa de las

(1) *Los Misterios de París*, VII Rodolfo y Sarah, pág. 69
(2) Id. íd , pág. 72.

cuales enceguece a otro. Solamente los afortunados azares, el dinero y el rango social evitan al bueno el presidio.

Para suplir a todo lo que le falta a este Don Quijote, "el poder de la crítica", hace de él un buen locatario, un buen vecino, un buen amigo, un buen padre, un buen burgés, un buen ciudadano, un buen príncipe, etc., según toda la gama que nos canta el señor Szeliga. Y esto es superior a todos los resultados que los hombres hayan podido obtener en el curso de toda su historia. Y basta para que Rodolfo salve dos veces de la ruina al mundo.



## Capítulo IX

### EL JUICIO FINAL DE LA CRITICA

Gracias a Rodolfo la crítica crítica ha salvado dos veces de la ruina al mundo; pero únicamente para traer ella misma este fin del mundo.

Y vi y oí a un ángel fuerte, al señor Hirzel, iniciando su vuelo en Zürich y atravesando el cielo. Y en sus manos tenía un pequeño libro abierto, semejante al quinto fascículo de la *Allgemeine Literaturzeitung;* posó su pie derecho sobre la masa y su pie izquierdo sobre Charlottenburg; gritó con voz tan fuerte como el rugido del león, y sus palabras volaron como palomas y ascendieron en la región del Pathos y cobraron los aspectos fulgurantes del juicio final al modo crítico.

"Cuando, finalmente, todo se alíe contra la crítica, cuando —y en verdad os digo que esta época no está muy lejana—, el mundo entero en descomposición —este mundo que tuvo la buena fortuna de luchar con los santos—, se agrupe alrededor de ella para el último asalto, entonces el coraje de la crítica y su importancia serán reconocidos por todos. Y no tenemos porqué inquietarnos de la salida. En resumen, retendremos las cuentas con los diversos grupos y los separaremos como un pastor separa las ovejas de los carneros, y colocaremos las ovejas a nuestra derecha y los carneros a nuestra izquierda y entregaremos un certificado general de indigencia a toda la caballería enemiga; —son los espíritus de los demonios y se dispersarán por todo el universo para juntar a los combatientes en el gran día de Dios todopoderoso, y todos los habitantes de la tierra serán presos del asombro."

Y mientras el ángel gritaba, siete truenos hicieron escuchar sus voces:

*Dies irae, dies illa*
*Solvet saeculum in favilla.*
*Judex ergo cum sedebit*
*Quidquid latet apparebit...*
*Quid sum miser tunc dictarus?,* etc., etc.

Escucharéis ruidos de guerra y palabras de guerra. Es preciso que esto se produzca primero. Pues aparecerán falsos Cristos y falsos profetas, los señores Buchez y Roux, de París; los señores Fede-

rico Rohmer y Teodoro Rohmer, de Zürich y ellos dirán: ¡He aquí al Cristo! Pero en ese momento el signo de los hermanos Bauer aparecerá en la crítica, y asistiremos a la realización del viejo dicho campesino:

*Cuando los bueyes marchan de a dos en dos,*
*La labranza se realiza mucho mejor.*

## COMENTARIO HISTORICO

Según lo que posteriormente hemos sabido, no pereció el mundo, sino la *Kritisiche Literaturzeitung.*

FIN DE LA SAGRADA FAMILIA

# LA CRITICA MORALIZANTE
# O
# LA MORAL CRITICA

## LA CRITICA MORALIZANTE O LA MORAL CRITICA (1)

## CONTRIBUCION A LA HISTORIA DE LA CIVILIZACION ALEMANA, CONTRA CARLOS HEINZEN

...¡Pero dejemos que el buen hombre se deleite cómodamente con su propio valor! Veamos con él los pasajes en que cree ir al fondo de la cuestión. En todos ellos encontraremos el mismo método.

"No es culpa mía que el señor Engels y nuestros comunistas sean demasiado ciegos para comprender que la fuerza domina igualmente a la propiedad y que la injusticia en el estado de propiedad es mantenida únicamente por la fuerza. Loco o malvado, así llamo a cualquiera que ataque a un burgués a causa del dinero que gana y deje tranquilo a un rey a propósito del poder que adquiere".

"La fuerza domina igualmente a la propiedad". En todo caso, también la propiedad es una especie de fuerza o poder. Así, por ejemplo, los economistas llaman al capital "el poder sobre el bien ajeno". Nos hallamos, pues, en presencia de dos especies de poder: por una parte, el poder de la propiedad, es decir, de los propietarios, y, por otra parte, el poder político, el poder del Estado. Decir: "La fuerza domina igualmente a la propiedad", equivale a decir: la propiedad no está en manos del poder político y éste, al contrario, no deja de vejarla, por ejemplo, mediante impuestos arbitrarios, confiscaciones, privilegios, intromisión molesta de la burocracia en la industria, el comercio, etc.

En otros términos: la burguesía aún no está constituida políticamente como clase, y el poder político todavía no es su poder

(1) Carlos Heinzen fue colaborador de Marx en la *Rheinische Zeitung*. Obligado a abandonar Alemania por haber hablado mal del finado Federico Guillermo III y haber cometido, de este modo, un crimen de lesa majestad contra Federico Guillermo IV, el rey reinante, en una obra mediocre sobre la burocracia prusiana, Heinzen vivía en Bélgica y en Suiza publicaba numerosos artículos en los cuales, con lenguaje violento y grosero en exceso, despotricaba contra los príncipes alemanes en decadencia y contra el comunismo naciente Durante mucho tiempo Engels y Marx ignoraron deliberadamente los ataques que les prodigaba Heinzen Un violento artículo publicado por Heinzen en la *Deustche Brüsseler Zeitung*, el 21 de octubre de 1847, hizo desbordar el vaso Marx respondió con la serie de cinco artículos reunidos aquí Estos artículos hoy pueden parecernos corrientes, aunque están llenos de ideas precisas y de originales puntos de vista, pero en 1847 causaron sensación En todo caso, tienen el mérito de darnos el estado de Marx en vísperas de la rvolución de 1848 y de la publicación del *Manifiesto Comunista* (Molitor).

personal. En los países donde la burguesía ya conquistó el poder político, donde la dominación política no es otra cosa que la supremacía, no del burgués aislado sobre sus obreros, sino de la clase burguesa sobre el conjunto de la sociedad, la frase del señor Heinzen ha perdido su significado. Naturalmente, los que nada poseen no son afectados por el poder político, en cuanto éste se refiere directamente a la propiedad. Mientras que el señor Heinzen creía enunciar, pues, una verdad tan eterna como original, ha enunciado simplemente este hecho: La burguesía alemana debe conquistar el poder político. Sólo enuncia patéticamente, como una verdad eterna, la relación pasajera de la burguesía alemana con el poder político alemán, y así muestra cómo se puede hacer un "núcleo sólido" de un "movimiento".

"La injusticia en el estado de la propiedad —continúa el señor Heinzen —es mantenida únicamente por la fuerza". O bien Heinzen sólo entiende "por injusticia en el estado de la propiedad" a la presión, mencionada anteriormente, que aún soporta la burguesía alemana —incluso en sus intereses "más sagrados"—, ejercida por la monarquía absoluta y, en este caso, repite lo que acaba de decir; o bien entiende por "injusticia en el estado de la propiedad", la situación económica de los obreros, y entonces el sentido de su revelación es el siguiente: el actual estado burgués de la sociedad es "mantenido" por el poder del Estado, poder que la burguesía ha organizado para la protección de sus propias condiciones de propiedad. Es necesario, pues, que los proletarios destruyan el poder político en todos los lugares en que ya se encuentra en manos de la burguesía. Es necesario que ellos mismos devengan el poder, el poder revolucionario. Una vez más, Heinzen dice inconscientemente lo que dijo Engels, pero siempre con la ingenua convicción de decir lo contrario. No piensa lo que dice y no dice lo que piensa.

Por lo demás, si la burguesía mantiene políticamente, esto es, por su poder político, "la injusticia en el estado de la propiedad", no es ella quien la crea. "La injusticia en el estado de la propiedad, tal como es condicionada por la moderna división del trabajo, por la forma moderna del cambio, de la concurrencia, de la concentración, etc., para nada tiene su origen en la supremacía política de la burguesía; por el contrario, la supremacía política de la burguesía tiene su origen en esas condiciones modernas de la producción, que los economistas burgueses proclaman leyes necesarias y eternas. Si el proletariado destruye, por lo tanto, la supremacía política de la

burguesía, su victoria sólo será pasajera, un simple factor al servicio de la misma revolución burguesa, como lo fue en 1794, mientras que en el curso de la historia, es decir, en su "movimiento", no se encuentren creadas las condiciones materiales que hagan necesarias la derogación del modo de producción burgués y, por consecuencia, la caída definitiva de la supremacía política burguesa. En Francia, el Terror no debía servir, pues, más que para hacer desaparecer como por encantamiento, bajo sus terribles martillazos, las ruinas feudales del territorio francés. Con sus concepciones timoratas y demasiado conciliantes, la burguesía habría necesitado varias decenas de años para terminar esta tarea. En consecuencia, la intervención sangrienta del pueblo no hizo más que prepararle el terreno. Del mismo modo, la caída de la monarquía absoluta sólo sería momentánea, si las condiciones económicas necesarias para la supremacía de la clase burguesa no hubiesen llegado aún a la madurez. Los hombres se construyen un mundo nuevo no con "bienes terrenales" —como lo cree la superstición grosera—, sino con las sonquistas históricas de su mundo a punto de naufragar. En el curso de la evolución, necesitan producir ellos mismos las condiciones *materiales de una nueva sociedad, y ningún* esfuerzo del espíritu y de la voluntad puede substraerlos a este destino.

Toda la rusticidad del "buen sentido" que toma "en plena vida" y no deja atrofiar sus disposiciones naturales ni por estudios filosóficos, ni por otros estudios, puede caracterizarse de la siguiente manera: cuando logra ver la diferencia no ve la unidad, y cuando consigue ver la unidad no ve la diferencia. Cuando establece caracteres distintivos, éstos se petrifican inmediatamente entre sus manos; y considera como la sofística más condenable el hacer arder a esos conceptos informes frotándolos entre sí. Cuando, por ejemplo, dice que el dinero y el poder, la propiedad y el poder, la adquisición del dinero y la adquisición del poder no son la misma cosa, enuncia una tautología ya implícita en los mismos términos; y esta simple distinción de las palabras la considera como un descubrimiento que hace valer —con toda la conciencia de un hombre que ve claro— en contra de los comunistas, bastante ciegos para no detenerse en esta primera constatación pueril.

Si quiere darse cuenta rápidamente de cómo "la adquisición del dinero" se transforma en "adquisición de poder" y la "popiedad" en "poder político", y cómo, por consecuencia, la diferenciación bien neta que el señor Heinzen sanciona como un dogma, es más

bien substituida por relaciones de ambos poderes, y esto hasta el momento de su reunión, el señor Heinzen solamente tiene que ver lo que ha pasado: los siervos han comprado su libertad; las comunas han adquirido los derechos municipales; los burgueses han substraído, por una parte, mediante el comercio y la industria, el dinero de los bolsillos de los señores feudales, cuyas propiedades fundiarias, además, han hecho volatilizar en letras de cambio, y por otra parte, ayudaron a la monarquía absoluta a triunfar sobre los grandes señores feudales así minados, y le compraron privilegios, del mismo modo que después explotaron las crisis financieras de la monarquía absoluta, etc., etc.; gracias al sistema de la deuda pública —producto de la industria moderna y del comienzo moderno—, las monarquías más absolutas cayeron bajo la dependencia de los barones de la finanza; en las relaciones internacionales de los pueblos, el monopolio industrial se transforma inmediatamente en supremacía política; y es así cómo los príncipes de la Santa Alianza no fueron más que lansquenetes a sueldo de Inglaterra en la guerra de la independencia alemana, etc.

Pero dedicándose con su testarudez grosera a convertir esas diferencias —tales como las diferencias entre la adquisición del dinero y la adquisición del poder—, en verdades eternas (teniendo, naturalmente, tal o cual expresión), en dogmas inquebrantables, el buen sentido se pone en la ubicación soñada para verter su indignación sobre "la ceguera, la imbecibilidad, la "corrupción" de los adversarios de esos artículos de fe — placer que en sus ardientes expectoraciones debe, asimismo, dar el caldo donde nadan, pobres y resecas, escasísimas verdades.

El señor Heinzen vivirá lo suficiente para ver, incluso en Prusia, al poder de la propiedad realizando un casamiento forzado con el poder político. Escuchémosle todavía: "Ustedes quieren orientar a nuestra época particularmente hacia las cuestiones sociales, y no se dan cuenta que no existe cuestión social más importante que la cuestión de la realeza o de la república". Recién el señor Heinzen no veía más que la diferencia entre el poder financiero y el poder político, y ahora no ve más que la unidad entre la cuestión política y la cuestión social. Es cierto que, además, ve "la ceguera ridícula" y "la mentalidad cobarde y despreciable" de sus antípodas.

Las relaciones políticas de los hombres son también, naturalmente, relaciones sociales, como todas las relaciones en que los hombres se encuentran frente a otros hombres. Todas las cuestiones

que se refieren a las relaciones de los hombres entre sí son, pues, asimismo, cuestiones sociales. Mediante esta concepción —que tiene un lugar apropiado en un catecismo para niños de ocho años—, esta ingenuidad grosera cree haber dicho no sólo algo, sino también haber arrojado un peso en uno de los platillos de la balanza de las colisiones modernas.

Por azar resulta que las "cuestiones sociales" que se "han tratado en nuestra época" aumentan a medida que salimos del dominio de la monarquía absoluta. El socialismo y el comunismo no han nacido en Alemania, sino en Inglaterra, en Francia y en la América del Norte. La primera aparición de un partido comunista realmente actuante se produce en el cuadro de la revolución burguesa, en el momento en que la monarquía constitucional acaba de ser puesta de lado. Los más consecuentes republicanos, los niveladores en Inglaterra, Babeuf, Buonarotti, etc. en Francia, son los primeros que han proclamado esas "cuestiones sociales". La *Conspiración de Babeuf* —escrita por su amigo y camarada Buonarotti— señala cómo esos republicanos han tomado en el "movimiento" la idea muy clara de que desembarazándose de la cuestión social: Monaquía o República, no se había resuelto aún la menor cuestión social en el sentido del proletariado.

La cuestión de la propiedad, tal como ha sido planteada en nuestra época, aun cuando estuviera formulada como simple cuestión, no se reconoce en la forma que le da Heinzen: "¿Es justo que uno posea todo y otro nada, incluso, es justo que el individuo pueda poseer algo?", o en otras simples cuestiones de conciencia o de derecho. La cuestión de la propiedad varía enormemente, de acuerdo al grado de desarrollo general de la industria y al grado de desenvolvimiento particular de los diferentes países.

Para el campesino de Galicia, por ejemplo, la cuestión de la propiedad se reduce a la transformación de las posesiones feudales en pequeña propiedad burguesa. Tiene para él el mismo sentido que para el campesino francés de 1789. Pero el jornalero agrícola inglés no tiene ninguna relación con el terrateniente. Sólo tiene relaciones con el arrendatario, es decir, con el capitalista industrial que trabaja industrialmente la agricultura. Pero, por su lado, este capitalista industrial que paga una renta, se encuentra en relación directa con el terrateniente. Para la burguesía industrial inglesa, la derogación de la propiedad fundiaria constituye, pues, la cuestión más importante de la propiedad, y la lucha contra las leyes cerealistas no tiene otro sentido. Pero, para el jornalero agrícola inglés, como para el

obrero de fábrica inglés, la supresión del capital constituye la cuestión de la propiedad.

En el curso de la revolución inglesa, como en el curso de la revolución francesa, se trataba, en la cuestión de la propiedad, de hacer prevalecer la libre concurrencia y suprimir todas las condiciones feudales de la propiedad, tales como el dominio eminente del señor feudal, las corporaciones, los monopolios, etc., que, para la crecida industria de los siglos XVI y XVII, se habían convertido en otras tantas trabas. En "nuestra época", finalmente, la cuestión de la propiedad significa que se trata de la supresión de las colisiones surgidas de la gran industria, de la extensión del mercado y de la libre concurrencia.

Siguiendo el diferente desarrollo de la industria, la cuestión de la propiedad fue siempre la cuestión vital de una clase determinada. En los siglos XVII y XVIII, en los que se trataba de la supresión de las condiciones feudales de la propiedad, la cuestión de la propiedad fue la cuestión vital de la clase burguesa. En el siglo XIX, en el cual se trata de suprimir las condiciones burguesas de la propiedad, la cuestión de la propiedad es una cuestión vital para la clase obrera.

La cuestión de la propiedad, que en nuestra época es una cuestión mundial, no tiene sentido, pues, más que en la sociedad burguesa moderna. Cuanto más desarrollada está esa sociedad, mayor desarrollo ha alcanzado, desde el punto de vista económico, la burguesía de un país y, en consecuencia, de más en más el poder político asume el carácter de una expresión burguesa, y tanto más aguda aparece la cuestión social; es más aguda en Francia que en Alemania, en Inglaterra que en Francia, en una monarquía constitucional que en una monarquía absoluta, en una repúbiica que en una monarquía constitucional. Es así, por ejemplo, cómo las colisiones del crédito, de la especulación, etc., en ninguna parte son más agudas que en los Estados Unidos de América. Y en ninguna parte la desigualdad social se afirma más netamente que en los Estados del Este de la América del Norte, porque en ningún lado está menos cubierta por la desigualdad política. Si todavía el pauperismo no se ha desarrollado allí como en Inglaterra, hay que buscar la causa en las condiciones económicas; pero no es este el momento de hablar de ello. No obstante, el pauperismo realiza los más sorprendentes progresos:

"En este país, donde no hay clases privilegiadas, donde todas las clases de la sociedad tienen iguales derechos (pero la dificultad

reside en la misma existencia de clases), y donde nuestra población está lejos de pesar sobre los medios de subsistencia, es verdaderamente alarmante el hecho de ver aumentar al pauperismo con tanta rapidez". (Informe del señor Meredith al Congreso de Pensilvania). "Está probado que en Massachusetts el pauperismo ha crecido, en 25 años, en un 60 %". (Notas del americano Niles).

Uno de los economistas políticos más famosos de la América del Norte, miembro del partido radical, Thomas Cooper, propone: 1º, prohibir el matrimonio de los vagabundos; 2º, suprimir el sufragio universal; pues —exclama—, "la sociedad fue establecida para la protección de la propiedad. ¿Cómo es posible que gentes que según leyes económicas eternas, estarán eternamente privadas de propiedad, puedan pretender razonablemente el derecho de legislar sobre la propiedad ajena? ¿Qué finalidad común, qué interés común hay entre esas dos clases de habitantes? O la clase obrera no es revolucionaria y en este caso representa los intereses de los empleadores de quienes dépende su existencia. Así, en las últimas elecciones de Nueva Inglaterra, los propietarios de fábricas hicieron imprimir sobre indiana, para asegurarse votos, el nombre del candidato, y cada uno de sus obreros llevaba un trozo de indiana prendido como insignia. O bien la clase obrera se hace revolucionaria a causa de la vida en común. etc., y en este caso el poder político del país caerá tarde o temprano en sus manos y, en ese sistema, ya no habrá propiedad segura". (*Lectures on political economy*, Columbia, 361, 365).

Del mismo modo que en Inglaterra los obreros constituyen un partido político con el nombre de cartismo, los obreros norteamericanos forman un partido político con el nombre de reformistas nacionales; y su grito de guerra no es absolutamente: monarquía o república, sino dictadura de la clase obrera o dictadura de la clase burguesa.

Mientras que en la sociedad burguesa moderna, con sus formas políticas correspondientes: Estado representativo constitucional o republicano, la cuestión de la propiedad se ha transformado en la cuestión social más importante, el burgués alemán experimenta, en su mentalidad limitada, la necesidad de gritar en las nubes que la cuestión social más importante de nuestra época es la cuestión de la monarquía. De manera absolutamente análoga, en la introducción a su *Economía política*, el doctor List exhala su ingenua indignación al ver gentes que consideran equivocadamente al pauperismo, y no a las tarifas aduaneras, como la cuestión más importante de nuestra época.

La distinción entre el dinero y el poder era al mismo tiempo una diferencia personal entre ambos campeones:

El "pequeño" resulta una especie de *pickpocket* que sólo se interesa por las gentes que tienen "dinero". El hombre fuerte y arriesgado, por el contrario, lucha contra los "poderes" de esta tierra, con "la coraza en la espalda y el casco en la cabeza". (Ariosto: *Orlando Furioso: indosso la corazza, e l'elmo in testa*). "Vuestra persona —murmura— se encuentra, por lo demás, mejor que la mía".

No obstante, los que mejor se encuentran son los "poderes" de la tierra que respiran visiblemente, mientras que el señor Heinzen sermonea a su discípulo: "Actualmente, como todos los comunistas, ha llegado a ser incapaz de reconocer la conexión que existe entre la política y las condiciones sociales". Acabamos de asistir a una lección de moral en la que el gran hombre, con una simplicidad sorprendente, ha revelado la relación general de la política y de las condiciones sociales. Y helo aquí que, empuñando a los príncipes, da a su alumno una aplicación material de su teoría.

Los príncipes o el principado —explica— son los "autores principales de toda miseria y de toda situación angustiosa". Claro está que una vez suprimidos los príncipes, esta declaración también cae; y el sistema esclavista que condujo a su ruina a las repúblicas antiguas, el sistema esclavista que provocará las más terribles colisiones en los Estados del Sur de la república norteamericana (1), el sistema esclavista puede exclamar como John Falstaff: ¡Pugliese al Cielo que las razones fueran tan baratas como las moras! Pero, ante todo: ¿quién hizo a los príncipes y a su autoridad?

En interés de los asuntos generales, el pueblo tuvo que colocar en cierta época a su frente a los personajes más eminentes. Después, este puesto se transmitió hereditariamente en la misma familia, etc. Y finalmente, la estupidez y la abyección de la humanidad han tolerado este abuso durante siglos. Si se reuniese en un congreso a todos los "charlatanes" de Europa, no podrían dar otra respuesta. Y si se consultase a todas las obras del señor Heinzen, no darían otra respuesta.

El vigoroso sentido común cree explicar el sistema monárquico declarándose su adversario. Pero la dificultad consistiría, para ese buen sentido normal, en explicar cómo ha nacido el adversario del buen sentido y de la dignidad moral humana y cómo ha arras-

(1) Véase las memorias de Jefferson, uno de los fundadores de la República Norteamericana y presidente de ella durante varios períodos.

trado durante siglos su existencia singularmente tenaz. Nada más simple. Muchos siglos carecieron de buen sentido y dignidad moral humanas. En otros términos, la razón y la moral de un cierto número de siglos correspondían al régimen monárquico, en lugar de contradecirlo. Y precisamente a esta razón y a esta moral de los siglos pasados no las comprende el buen sentido de hoy. Y no sólo no las comprende, sino que, por el contrario, las desprecia. Abandona la historia para refugiarse en la moral, y así puede descargar toda la artillería pesada de su indignación moral.

De igual modo que el buen sentido político se explica aquí el origen y la duración del régimen monárquico como obra de la sinrazón, el buen sentido religioso explica la herejía y la incredulidad como obras del diablo. Y de igual manera el buen sentido irreligioso explica la religión como obra de esos diablos, los curas.

Pero una vez que el señor Heinzen corroboró por medio de lugares comunes morales el origen del régimen monárquico, resulta de ello, naturalmente, "la relación entre el régimen monárquico y las condiciones sociales". Oigámoslo: "Un solo individuo acapara para él solo el Estado, sacrifica más o menos a todo un pueblo —no solamente desde el punto de vista material, sino también desde el punto de vista moral— a su persona y a las gentes que le rodean directamente; gradúa en él al envilecimiento, lo separa en diversas castas, como a ganado flaco y a ganado gordo, y únicamente en interés de su propia persona hace oficialmente de cada miembro de la sociedad un enemigo de otro".

El señor Heinzen ve a los príncipes en la cúspide del edificio social de Alemania. Ni siquiera por un instante duda que ellos hayan establecido y establezcan cada día de nuevo su fundamento social. ¡Nada más simple que explicar la relación de la monarquía con las condiciones sociales —de las cuales es la expresión política oficial—, haciendo establecer esa relación por los mismos príncipes! ¿Cuál es la relación entre las cámaras representativas y la sociedad burguesa moderna que representan? ¡Las Cámaras han hecho a la sociedad! El Olimpo político, con todo su aparato y su jerarquía, ha creado de igual modo al mundo profano, del cual es el Santo de los Santos. Y es así, también, cómo el Olimpo religioso habría creado las condiciones profanas que se reflejan en él con aspectos fantásticos y divinizados.

El imbécil que declama con el énfasis conveniente esta sabiduría barata, debe estar, naturalmente, tan asombrado como moralmente indignado contra el adversario que se esfuerza en demostrar-

le que no es la manzana la que ha producido al manzano.

Los historiadores modernos han demostrado que la monarquía absoluta se presenta en las épocas de transición en que la vieja organización feudal declina y la burguesía medieval evoluciona hacia la clase burguesa moderna, sin que uno de los partidos en lucha haya podido aún liquidar al otro. Los elementos sobre los cuales edifica la monarquía absoluta, no son absolutamente, pues, su producto; más bien forman la condición social, cuyo desarrollo histórico es demasiado conocido para que tengamos necesidad de explicarlo aquí. El hecho de que la monarquía absoluta se haya constituido más tarde en Alemania y dure más tiempo en ella, se explica por la evolución raquítica de la clase burguesa alemana. La solución de esta evolución se encuentra en la historia del comercio y de la industria.

La decadencia de las ciudades libres burguesas alemanas; el aniquilamiento de la caballería; la derrota de los campesinos y, por consiguiente, el poder absoluto de los príncipes; la ruina de la industria y del comercio alemanes —enteramente basados en condiciones medievales—, en el preciso momento en que se abre el mercado mundial moderno y se instala la manufactura; la despoblación y el estado bárbaro, consecuencias de la guerra de los Treinta años; el carácter de las industrias nacionales renacientes, tales como la pequeña industria linera, a las cuales corresponden situaciones y condiciones patriarcales; la naturaleza de los artículos de exportación que pertenecían en su mayor parte a la agricultura y no hacían, pues, más que aumentar casi exclusivamente las ganancias materiales de los gentilhombres campesinos y acrecentar su poder relativo frente a los burgueses; la situación inferior de Alemania en el mercado mundial en general, gracias a lo cual los subsidios pagados a los príncipes por extranjeros se transformaban en una fuente principal de la renta nacional, encontrándose los burgueses, por consecuencia, dependiendo de la Corte, etc., todas estas condiciones en que se desarrollaron la forma de la sociedad alemana y la organización política correspondiente, se transforman, para el grosero sentido común, en algunas fórmulas sentenciosas cuyo fundamento viene a decir precisamente que "el régimen monárquico alemán" hizo a la "sociedad alemana" y la "rehace" todos los días.

Es fácil explicar la ilusión óptica que le permite al sentido común ver en el régimen monárquico la fuente de la sociedad burguesa, en lugar de ver en la sociedad alemana la fuente del régimen monárquico.

A la primera mirada ve —y estima que su primera mirada es

siempre una prueba de sagacidad— que los príncipes alemanes mantienen y conservan el antiguo estado de cosas social cuya vida o muerte es la condición *sine qua non* de la continuación o desaparición de su existencia política, y reaccionan violentamente contra los elementos disolventes. Y asimismo ve, por otra parte, a los elementos disolventes luchando contra el poder de los príncipes. Los cinco sentidos, pues, demuestran, todos a la vez, que el régimen monárquico es la base de la vieja sociedad, de sus gradaciones, de sus prejuicios y de sus antítesis.

Pero cuando se lo examina de cerca, ese fenómeno no hace más que refutar la opinión simplista de la que ha sido causa inocente.

El papel violentamente reaccionario en que se manifiesta el régimen monárquico, prueba simplemente que se ha formado con lentitud, en los poros de la vieja sociedad, una sociedad nueva que no puede dejar de sentir como una traba contra natura y de querer hacer saltar la caparazón política —la envoltura natural de la vieja sociedad—. Cuanto menos desarrollados están esos nuevos elementos sociales disolventes, tanto más conservadora aparece, incluso, la reacción más violenta del antiguo poder político. Cuanto más desarrollados están los nuevos elementos sociales disolventes, tanto más reaccionaria aparece hasta la menor tentativa conservadora del antiguo poder político. En lugar de probar que ha hecho a la vieja sociedad, la reacción del régimen monárquico prueba, por el contrario, que se le liquida cuando las condiciones materiales de la vieja sociedad resultan anticuadas. La reacción del régimen monárquico es, al mismo tiempo, la reacción de la vieja sociedad que aún es la sociedad oficial y, por consecuencia, todavía se encuentra en posesión oficial del poder, o en posesión del poder oficial.

Cuando las condiciones materiales de vida de la sociedad se han desarrollado suficientemente para hacer de la modificación de su forma política oficial una necesidad vital, toda la fisonomía del viejo poder político se transforma. Es así como la monarquía absoluta, en lugar de centralizar —lo que constituía su verdadera acción civilizadora—, trata entonces de descentralizar. Surgida de la derrota de las castas feudales —en la destrucción de las cuales ella misma toma la parte más activa—, trata de salvaguardar al menos la apariencia de las distinciones feudales. Mientras que anteriormente favorecía al comercio y a la industria, al mismo tiempo que al crecimiento de la clase burguesa, como a otras tantas condiciones necesarias de la potencia nacional y no menos de su propio esplendor, la monarquía absoluta obstaculiza en todas partes al comercio y a la indus-

tria, convertidas en armas cada vez más peligrosas entre las manos de una burguesía ya fuerte. De la ciudad, cuna de su elevación, ella lanza una mirada ansiosa y debilitada sobre el campo fertilizado por los cadáveres de sus antiguos y gigantescos adversarios.

Pero el señor Heinzen no entiende, en realidad, por "relación de la política y de las condiciones sociales", más que la relación de los príncipes alemanes con la miseria y la vida angustiosa alemana.

Desde el punto de vista material, la monarquía —como cualquier otra forma de gobierno— sólo existe directamente para la clase obrera en la forma de impuestos. Los impuestos son la expresión económica de la existencia del Estado. Funcionarios y curas, soldados y bailarinas, maestros de escuela y agentes de policía, museos griegos y torres góticas, lista civil y jerarquía social: los impuestos son el embrión común donde dormitan todas esas existencias famosas.

¿Y qué burgués razonador no habría atraído la atención del pueblo muriéndose de hambre sobre los impuestos, sobre la parte de león de los príncipes y sobre la fuente de su miseria? ¡Los príncipes alemanes y la miseria alemana! En otros términos, los impuestos con que se regalan los príncipes y que el pueblo paga sudando sange. ¡Qué inagotable materia para todos esos charlatantes salvadores de la humanidad!

La monarquía ocasiona muchos gastos. Sin duda alguna. ¡Véase, pues, el presupuesto de los Estados Unidos y compáreselo a lo que pagan nuestras 38 minúsculas patrias para ser administradas y reglamentadas! A las ardientes recriminaciones de esa demagogia pretensiosa, no responden los comunistas, sino los economistas burgueses, tales como Ricardo, Senior, y esto en dos palabras.

Los impuestos constituyen la existencia económica del Estado. El salario es la existencia económica de los trabajadores. Se trata de determinar la relación que media entre los impuestos y el salario.

El salario medio es reducido necesariamente al mínimo por obra de la competencia, esto es, a un salario que permita a los obreros asegurarse bien o mal su subsistencia y la subsistencia de su raza. Los impuestos constituyen una fracción de ese mínimo, pues la tarea política de los obreros consiste precisamente en pagar impuestos. Si se suprimieran radicalmente todos los impuestos que pesan sobre la clase obrera, su consecuencia necesaria sería que el salario disminuiría en todo el monto de los impuestos que entra hoy en él. Y, entonces, de dos cosas una: o el beneficio de los empleadores crecería inmediatamente en la misma medida, o bien no habría más

que una simple modificación en la forma de percibir el impuesto. En lugar de adelantar directamente en el salario, como lo hace hoy, los impuestos que el obrero debe pagar, ya no los pagaría al Estado por esta vía indirecta, sino directamente. Si en la América del Norte el salario es más elevado que en Europa, de ninguna manera es debido a que los impuestos sean menos grandes; es debido a la situación territorial, comercial e industrial. La demanda de obreros, en comparación con la oferta, es mucho más grande que en Europa. Y no importa qué principiante conoce esta verdad por la lectura de Adam Smith. Para la burguesía, por el contrario, el modo de repartición y de percepción, tanto como el modo de emplear los impuestos, constituye una cuestión vital por su influencia sobre el comercio y la industria, como porque es el garrote de oro con que se estrangula la monarquía absoluta.

Después de haber hecho observaciones tan profundas sobre la "relación de la política y de las condiciones sociales", así como sobre la "relación de las condiciones sociales con el poder político", el señor Heinzen exclama triunfalmente: "Es cierto que en mi propaganda revolucionaria no me he dejado arrastrar por "el espíritu limitado de los comunistas", que divide simplemente a los hombres en "clases", o los excita a unos contra otros de acuerdo al "oficio", puesto que yo dejo subsistir la "posibilidad" de no clasificar siempre a la "humanidad" según la "clase o la amplitud de su portamonedas" y la oposición de clase en "querella de oficio". ¿La medida de la cartera es una diferencia puramente cuantitativa, por la cual se puede siempre lanzar a uno contra otro, a dos individuos de la misma clase? Todo el mundo sabe que las corporaciones de la Edad Media se oponían unas a otras "de acuerdo al oficio". Y, asimismo, se sabe que la distinción moderna de clases no descansa para nada en el "oficio", sino que la división del trabajo en el seno de la misma clase produce, por el contrario, modos de trabajo muy diferentes. Y a esta "miopía" tomada en plena vida y solicitada al buen sentido más personal, la llama el señor Heinzen "miopía comunista".

Admitamos por un instante que el señor Heinzen sabe de qué habla, y no hablemos, pues, de la "diferencia de amplitud" de las carteras y de las "querellas de oficio". Es muy "posible" que individuos particulares no siempre sean determinados por la clase a la cual pertenecen; pero este hecho es tan poco decisivo para la lucha de clases como lo fue para la revolución francesa el paso de algunos nobles al Tercer Estado. Y, además, esos nobles al menos se unían a una clase, a la clase revolucionaria, a la burguesía. Pero el señor

Heinzen hace desaparecer a todas las clases delante de la idea solemne de "la humanidad".

Pero si el señor Heinzen cree que clases enteras, que descansan sobre condiciones económicas independientes de su voluntad, y que están colocadas por esas condiciones en la oposición más hostil, pueden escapar a sus condiciones reales gracias a la propiedad de "humanidad" inherente a todos los hombres, ¡cuán fácil debe ser para un príncipe elevarse, por la humanidad, por encima de su "oficio de príncipe"! ¿Por qué agravia a Engels, acusándole que detrás de sus frases revolucionarias distingue "un buen emperador José"?

Pero si el señor Heinzen borra, por una parte, todas las diferencias, dirigiéndose de una manera imprecisa a la "humanidad" de los alemanes en forma de englobar a los mismos príncipes en sus exortaciones, por otra parte se ve obligado a establecer una distinción entre los hombres alemanes, pues sin diferencia no hay oposición, y sin oposición no hay materia para grandilocuentes tiradas políticas.

Por esto, el señor Heinzen divide a los hombres alemanes en príncipes y sujetos. El hecho de ver y enunciar esta oposición, constituye de su parte una manifestación de fuerza moral, una prueba de osadía individual, de inteligencia política, de sentimiento humano en rebeldía, de perspicacia seria, de bravura estimable. Pero, asimismo, da pruebas de ceguera intelectual, de mentalidad policial, haciéndonos notar que existen sujetos privilegiados y sujetos no privilegiados, que los primeros ven en la jerarquía política no una gradación degradante, sino una línea ascendente que les permite elevarse y que, en fin, entre los sujetos —por quienes la cualidad de sujetos es considerada como un obstáculo— existen diferentes modos de apreciar este obstáculo.

Y he aquí que los comunistas "limitados" no solamente ven la distinción política entre príncipes y sujetos, sino también la diferencia social de las clases. Mientras que la grandeza moral del señor Heinzen consistía recién en ver y expresar la diferencia, esta grandeza actualmente consiste más bien en mirar a otra parte, en no verla más, en ocultarla. Enunciando esta oposición, ya no habla el lenguaje revolucionario, sino el lenguaje reaccionario, y no hace más que excitar malévolamente a unos contra otros, a los hermanos unidos en la "humanidad".

Todo el mundo sabe que poco después de la revolución de julio, la burguesía victoriosa decretó, en las leyes de setiembre, y probablemente por humanidad, "que excitar a diversas clases del pue-

blo a que luchen entre sí" constituia un gran crimen político, pasible de prisión, de multa, etc. También es sabido que los diarios burgueses de Inglaterra no conocen un medio mejor para denunciar a los jefes y escritores cartistas que reprocharles de excitar a las diferentes clases de la sociedad, a unas contra otras. Incluso se sabe que por haber excitado así a las diferentes clases de la sociedad para que luchen unas contra otras, hay escritores alemanes que gimen en los calabozos de las fortalezas. ¿No habla esta vez el señor Heinzen el lenguaje de las leyes francesas de setiembre, de los diarios burgueses de Inglaterra y del código penal alemán?

Pero no. El señor Heinzen simplemente teme, en su benevolencia, que los comunistas "aseguren a los príncipes escapatorias revolucionarias". De igual modo los liberales belgas afirman que los demócratas se entienden con los legitimistas. Y el liberal Heinzen afirma que los comunistas se entienden con los príncipes.

*Alemania* —*como ya lo* expuse en la *Deutsch-Franzosische Jahrbucher*— tiene una marca germano-cristiana particular. Su burguesía se ha retardado tanto, que comienza su lucha contra la monarquía absoluta y trata de fundar su poder político en el preciso momento en que, en todos los países desarrollados, la burguesía ya está comprometida en la lucha más violenta contra la clase obrera y sus ilusiones políticas pasan ya al último plano de la conciencia europea. En ese país, donde la miseria política de la monarquía absoluta existe aún con toda su secuela de castas y de condiciones semifeudales en descomposición, ya existen, por otra parte, parcialmente, las oposiciones modernas entre la burguesía y la clase obrera, con la lucha que de ellas resulta, consecuencia del desenvolvimiento industrial y de la dependencia de Alemania del mercado mundial. Ejemplos: los motines obreros en Silesia y Bohemia. Por lo tanto, la burguesía alemana ya se encuentra también en oposición con el proletariado, incluso antes de haberse constituido políticamente como clase. La lucha entre los "sujetos" ha estallado incluso antes que los príncipes y la nobleza hayan sido expulsados del país, y esto a pesar de todas las canciones de Hambach.

Esta situación contradictoria, que se refleja naturalmente en la literatura alemana, no puede explicársela el señor Heinzen más que haciendo responsables de ella a sus adversarios y explicándola como consecuencia de los complots contrarrevolucionarios de los comunistas.

Pero los obreros alemanes saben muy bien que la monarquía absoluta, al servicio de la burguesía, no vacilará nunca y no podrá

vacilar nunca un instante en recibirlos *a cañonazos y latigazos.* ¿Por qué, pues, preferirán las vejaciones brutales del gobierno absoluto, con su séquito semifeudal, al poder directo de la burguesía? Los obreros saben muy bien que la burguesía no solamente deberá hacerles, desde el punto de vista político, concesiones más amplias que la monarquía absoluta, sino, también, que, en beneficio de su comercio y de su industria, hace nacer, a pesar de ella, las condiciones más favorables para la unión de la clase obrera; y la unión de los obreros es la primera condición de la victoria de éstos. Los obreros saben que no se puede llegar a suprimir los modos burgueses de la propiedad manteniendo los modos feudales. Saben que el movimiento revolucionario de la burguesía contra las castas feudales y la monarquía absoluta no puede sino acelerar su propio movimiento revolucionario. Saben que su propia lucha contra la burguesía no podrá estallar más que el día en que la burguesía haya logrado triunfar. Y a pesar de esto, no comparten las ilusiones burguesas del señor Heinzen. Pueden y deben aceptar encima a la revolución burguesa como una condición de la revolución obrera. Pero ni por un instante pueden mirarla como el objetivo final.

Los cartistas ingleses han dado un brillante ejemplo de que tal es realmente la actitud de los obreros, en la reciente agitación de la *anticornlawleague* (liga contra las leyes sobre cereales).

Ni aún por un instante han prestado fe a las mentiras y a las falaces promesas de los radicales; ni siquiera por un instante han dejado de luchar contra ellos; pero ayudaron a sus enemigos a triunfar sobre los tories, con pleno conocimiento de causa; y al día siguiente de la derogación de las leyes sobre los cereales chocaban en el campo de batalla, no ya los tories y los librecambistas, sino los librecambistas y los cartistas. Y contra esos radicales burgueses, los obreros conquistaron bancas en el Parlamento.

Así como no comprende a los obreros, el señor Heinzen no comprende a los liberales burgueses, pese a todo el ardor que pone inconscientemente en trabajar al servicio de ellos. Cree necesario retomar alternativamente las viejas fórmulas contra la *Gemütlichkeit* y la *humildad alemanas.* Hombre honesto, toma en serio lo que un Camphausen o un Hansemann derrochan en cuestión de fórmulas serviles. Los señores burgueses sonríen delante de esta ingenuidad. Saben perfectamente dónde les duele la matadura. Saben que, en las revoluciones, el pueblo se hace insolente y se sirve a sí mismo. Por esto, los señores burgueses se esfuerzan en todo lo posible para

transformar dulcemente y sin revolución a la monarquía absoluta en monarquía burguesa.

Pero en Prusia, como antaño en Inglaterra y Francia, la monarquía absoluta no se deja transformar sin resistencias en monarquía burguesa. No abdica voluntariamente. Incluso sin hablar de las ventajas personales, los príncipes tienen atadas las manos por toda una burocracia civil, militar y eclesiástica —otras tantas partes de la monarquía absoluta—, que no quiere cambiar en nada su situación de dirigentes por una situación de sirvientes de la burguesía. Además, las clases feudales detienen la marcha hacia adelante; para ellas se trata de una cuestión de vida o muerte, es decir, de propiedad o de expropiación. Pese a todos los homenajes serviles de la burguesía, es evidente que la monarquía absoluta ve su venerable interés del lado de esas castas feudales.

Así como las palabras almibaradas de un Lally Tollendal, de un Monnier, de un Malouet. de un Mirabeu, no pudieron decidir a Luis XVI para que se uniera resueltamente a la burguesía contra el feudalismo y los últimos vestigios de la monarquía absoluta, los cantos de sirena de un Camphausen o de un Hansemann no persuadieron a Federico Guillermo IV.

Pero el señor Heinzen nada tiene de común con la burguesía ni con el proletariado de Alemania. Su partido es el "partido de los hombres", esto es, el partido de los soñadores de corazón honesto y generoso que, con el pretexto de fines "humanos", defienden intereses "burgueses", sin ver claramente la relación que media entre la fraseología idealista y el fondo realista.

A su partido, al partido de los hombres, o a la "humanidad" que brota en Alemania, el hacedor de Estados, Carlos Heinzen, les ofrece la "mejor república", la mejor república imaginada por él, la "república federativa con instituciones sociales". Rousseau y Mably hicieron antiguamente —el primero para los polacos y el segundo para los corsos—, el esquema del mejor mundo político. El gran ciudadano de Ginebra ha encontrado un sucesor aun más grande.

"Me siento satisfecho —¡qué modestia!— con poder componer una república únicamente de elementos republicanos, lo mismo que una flor no se compone más que de pétalos". Un hombre que sabe componer con pétalos una flor, aunque no fuera más que una margarita, no puede correr el riesgo de un fracaso —piensen como quiera los malvados—, cuando se propone componer la "mejor república".

A despecho de todas las invectivas, el bravo hacedor de Esta-

dos toma como ejemplo las constituciones de la República norteamericana. Con su pincel grosero tacha lo que le parece condenable. Y así pone en pie una edición corregida —*ad usum delphini*— es decir, para uso y en interés del "hombre alemán". Y después de haber esbozado de este modo "la imagen de la república, y de una república determinada", levanta "por sus orejas comunistas" a su "pequeño" alumno irrespetuoso y le aplasta contra el suelo, preguntándole si también puede "hacer" un mundo, "el mejor de los mundos". Y no se cansa en "levantar" por sus "orejas comunistas" al "pequeño", hasta que le ha puesto la "nariz" sobre la imagen gigantesca del mundo "nuevo", sobre la mejor república. La colosal imagen del mundo elaborado por él mismo, la ha colgado, en efecto, con sus propias manos, en la cima más elevada de los Alpes suizos.

*Cacatum non est pictum,* silba la "pequeña" serpiente, que de ningún modo está dispuesta a hacer enmienda honorable. Y presa del terror, el Ajax republicano deja caer al suelo al Thersitas comunista y de su pecho velludo hace salir estas palabras terribles: "¡Lleva usted el ridículo hasta el colmo, señor Engels!"

¿Y en verdad, señor Engels, no cree usted que "el sistema federativo americano" es "la mejor forma política que ha imaginado hasta hoy la ciencia política?" ¿Sacude usted su pequeña cabeza? ¿Qué? ¿En resumen, niega que "el sistema federativo americano" ha sido imaginado por la "ciencia política"? ¿Y que existan "las mejores formas sociales y políticas" *in abstracto?* ¡Pero esto es el fin de todo!

Es usted bastante "impúdico y está bastante desprovisto de conciencia" a la vez, para hacernos creer que el bravo alemán que quiere que su querida patria aproveche la constitución norteamericana —embellecida y corregida encima—, se parece a ese comerciante idiota que había copiado los libros de su rico competidor y, en posesión de esa copia, se imaginaba asimismo estar en posesión de su envidiada riqueza.

¿Y usted nos amenaza —con el hacha de verdugo bajo su pequeño brazo—, con la pequeña guillotina que en 1794 se daba como juguete? Usted murmura que Barbaroux y otros hombres bastante crecidos en altura y talla fueron reducidos en toda una cabeza porque, por azar, no tomaban al sistema federativo americano por la mejor forma política, mientras que nosotros jugábamos a la guillotina. Y es ésta la suerte que les espera a todos los Goliath que, en el momento en que estalle una revolución democrática cualquiera

en Europa, y particularmente en nuestra Alemania todavía víctima de todas las divisiones feudales, quieran poner en lugar de la república unitaria e indivisible, y de su centralización niveladora, al sistema federativo americano.

¡Pero, Dios, mío! ¡Los hombres del Comité de salud pública y los sanguinarios jacobinos que marchaban tras ellos eran monstruos, y la "mejor república" de Heinzen fue "imaginada" por "la vieja ciencia política" como la "mejor forma política" para "hombres", para hombres buenos, para hombres humanos!

¡Verdaderamente! "¡Lleva usted el ridículo hasta el colmo, señor Engels!"

Nuestro Hércules hacedor de Estados no copia, por lo demás, crudamente a la república federativa norteamericana. La adorna con "instituciones sociales"; "reglamentará las condiciones de la propiedad de acuerdo a principios razonables"; y las siete grandes "medidas" por medio de las cuales suprime los "abusos" de la vieja burguesía, por nada del mundo son lamentables y miserables desechos mendigados, aquí y allá, en esos malditos figones modernos comunistas y socialistas! ¡A los "Incas" y a los "cuentos para niños" de Campe les debe el gran Carlos Heinzen esas recetas para la "humanización de la sociedad", lo mismo que debe su última frase, en el sentido profundo, a un peruano envejecido en el estudio de la sabiduría, y no al filósofo y pomeranio Ruge! ¡Y esto es lo que el señor Engels califica de sueños pequeño-burgueses elaborados de modo completamente arbitrario para la regeneración del mundo!

Es cierto que vivimos en una época en que los buenos desaparecen de más en más y en que los mejores ni son comprendidos.

Tomad, por ejemplo, a un buen burgués cualquiera y pedidle os diga, a su saber y entender, de qué sufren las condiciones actuales de la propiedad. Y el buen hombre tocará con el dedo índice la punta de su nariz, respirará profundamente dos veces, devanándose completamente los sesos, y luego os dirá a la buena de dios que es una verguenza que muchas gentes no posean nada, incluso ni lo estrictamente necesario, mientras que otras amasan millones aristocráticamente insolentes, y esto no sólo en perjuicio de los descamisados sin un cobre, sino también de los buenos burgueses. ¡Mediocridad dorada! — tal será el grito del buen miembro de la clase media. ¡Ante todo hay que evitar los extremos! ¿Cuál es la constitución razonable que podría conciliarse con esos extremos, con esos extremos tan condenables?

Y lanzad ahora una mirada sobre la "república federativa" de

Heinzen con sus "instituciones sociales" y sus siete medidas aptas para "humanizar a la sociedad". A cada ciudadano se le garantiza un mínimo de fortuna por debajo del cual no puede caer, al mismo tiempo que se le prescribe un máximo de fortuna por encima del cual no puede ascender. ¿No ha resuelto el señor Heinzen todas las dificultades, retomando y realizando en forma de decretos oficiales el piadoso deseo de todos los buenos burgueses, el deseo de no ver a nadie teniendo demasiado ni demasiado poco?

Y de esta misma manera tan simple como grandiosa, el señor Heinzen ha resuelto todos los conflictos económicos. De acuerdo a principios razonables y congruentes con la honesta equidad, ha reglamentado a la propiedad. Y no vayáis a objetarle particularmente que las "reglas razonables" de la propiedad son precisamente las "leyes económicas", cuya fría necesidad hace fracasar todas las "medidas" equitativas, incluso si son recomendadas por los Incas y los cuentos para niños de Campe, y mantenidas al calor por los patriotas más ardientes.

¡Qué injusticia hacer valer consideraciones económicas contra un hombre que no se vanagloria, como tantos otros, de sus "estudios económicos", pero que ha sabido conservar hasta hoy, en sus obras, por modestia, la apariencia virginal de que todavía no ha comenzado sus estudios de economía política! Hay que agradecer precisamente a la formación primitiva de este hombre, el verle citar a su pequeño enemigo comunista —dándose aires de importancia—, todos los temores que, por el canal de la *Augsburger Allgemeine Zeitung,* han penetrado, desde 1842, toda la vida alemana, tales como las ideas de la riqueza adquirida, de la libertad personal y de la individualidad, etc. Lo que en verdad denota una gran desmoralización en los escritores comunistas, es el hecho que buscan adversarios que tengan una cultura económica y filosófica, y no honran con una respuesta las elucubraciones superficiales del grosero sentido común, al cual están obligados a darle primero los rudimentos de las condiciones económicas del actual estado de cosas burgués, a fin de poderlos discutir después con él.

Puesto que la propiead privada, por ejemplo, no es una simple relación y mucho menos un concepto abstracto, un principio, sino que se compone de la totalidad de las condiciones de producción burguesas, no se trata, en efecto, de la propiedad privada subordinada, periclitada, sino de la propiedad privada burguesa existente; —puesto que todas esas condiciones de producción burguesas son

relaciones de clase—, como cualquier colegial puede saberlo leyendo a Adam Smith o a Ricardo—se reduce naturalmente que la modificación o la supresión de esas condiciones no puede resultar más que de una modificación de esas clases y de sus relaciones recíprocas; pero la modificación en las relaciones de las clases es una modificación histórica, un producto del conjunto de la actividad social, el producto de un movimiento histórico determinado. Un movimiento histórico puede servir perfectamente de órgano al escritor, pero es evidente que éste no podría crearlo.

Para explicar, por ejemplo, la implantación de las condiciones burguesas de la propiedad, los historiadores modernos han debido exponer el movimiento mediante el cual la burguesía se desarrolló hasta el punto en que sus condiciones de existencia se hicieron suficientes para permitirle suprimir todas las castas feudales y su propio modo de existencia feudal y, por consiguente, las condiciones de producción feudales en el cuadro de las cuales esas castas feudales producían. La supresión de las condiciones feudales de la propiedad y el establecimiento de la sociedad burguesa moderna no fueron, pues, de ningún modo, el resultado de una cierta acción que, partiendo de un principio teórico determinado elegido como centro, hubiera sacado de él otras consecuencias. Por el contrario, los principios y las teorías que los escritores de la burguesía establecieron en el curso de su lucha contra el feudalismo, sólo fueron la expresión teórica del movimiento práctico, e incluso se puede constatar paso a paso que esa expresión fue más o menos utópica, dogmática, doctrinaria, según perteneciese a una fase más o menos desarrollada del movimiento real.

Y en este sentido Engels cometió la imprudencia de hablarle a su terrible adversario —al Hércules hacedor de Estados—, del comunismo como teoría, como expresión teórica de un "movimiento".

Mas —exclama nuestro hombre violento con una indignación impresionantes—: "Yo quería sacar las consecuencias prácticas, quería llevar a los "representantes del comunismo a reconocer esas consecuencias", es decir, esas consecuencias insensatas que se refieren necesariamente a la supresión de la propiedad para un hombre que no tenga ideas fantásticas de la propiedad privada burguesa. De este modo quería obligar a Engels "a representar todos los absurdos" que "habría presentado", según el honesto plan del señor Heinzen. Y ese maligno Goupil de Engels ha desilusionado de tal manera a ese bravo Isengrin que ni encuentra en el comunismo "una

almendra para partir" y se pregunta, por lo tanto, completamente asombrado, "cómo se prepara ese fenómeno para poder comerlo".

Y en vano el buen hombre trata de tranquilizarse haciéndose el ingenioso, preguntando, por ejemplo, si un movimiento histórico es un "movimiento del espíritu" etcétera, e incluso llama en su ayuda al espíritu del gran Ruge para explicar este enigma de la naturaleza.

"Después de lo que acaba de pasar —exclama nuestro desengañado hombre— escucho en mi corazón aires de Sibéric, olfateo sólo traición y sueño con ardides astutos." (Carlos Heinzen, *Steckbrief*).

Y en realidad todo termina, en última instancia, de la manera siguiente: Engels "reniega su escuela", "inicia una retirada tan cobarde como ridícula", "compromete a todo el género humano para no verse comprometido en su propia persona", "abandona al partido en el momento decisivo". En estos términos exhala Heinzen su furor. En cuanto a las distinciones que hace Engels entre el "verdadero socialismo" y el comunismo, entre los sistemas utópicos y el comunismo crítico, únicamente se trata de traición y astucia. Más aún: no son más que diferenciaciones jesuíticas, hechas fuera de tiempo, porque *al parecer hasta hoy nadie le había hablado al señor* Heinzen de ellas y ni el mismo huracán de la plena vida se las había aportado.

¡Y con qué espíritu sabe interpretar el señor Heinzen esas oposiciones cuando ellas han encontrado una explicación literaria! "Mire a Weitling, por ejemplo, que es más maligno que usted y que, sin embargo, puede ser ciertamente considerado como comunista". O también: "¿Qué sucedería si el señor Grün resolviera hacerse comunista y excluyera al señor Engels?" Llegado a este punto, claro está que el buen hombre que "no ha podido emanciparse hasta el punto de considerar como superfluas en las gentes razonables la buena fe y la fidelidad, aunque ellas sean completamente anticuadas", nos sirve las mentiras más absurdas y nos afirma que Engels, por ejemplo, había acariciado asimismo el proyecto de escribir "el movimiento social de Inglaterra y Francia", pero que Carlos Grün se le había adelantado. Y entonces Engels "no habría podido encontrar editor para repeticiones aburridas"; y toda una serie de invenciones que el señor Heinzen saca de "un cierto principio como otras tantas consecuencias".

Está en su "naturaleza" el hecho de que la crítica moralizante tenga un fin lamentable y no por esto hay que ver en ello una tara personal del Telémaco Ajax. Pese a todas sus estupideces y a todas

sus vulgaridades, nuestro grosero pers... s-
facción de ser estúpido y vulgar por convicción, y por ... "un buen muchacho de una sola pieza".

Y cualquier cosa que pueda resultar de los "hechos" que el gran Carlos Heinzen mismo "deja tranquilamente librados a su curso": "En cuanto a mí —exclama golpeando tres veces su honesto pecho—, continúo exhibiendo sin falsa vergüenza mi principio, y no lo oculto si alguien me interroga a su respecto".

Enrique XLII de Reuss-Schleiz-Ebersdorf también cabalga en su principio desde hace cerca de veinte años.

FIN DE LA MORAL CRITICA